Humanität, Volkstum, Christentum in der Erziehung

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich Wilhelms-Universität
zu Berlin

von

Martin Redeker
aus Bielefeld

Tag der Prüfung: 6. Juni 1929
Tag der Promotion: 13. Dezember 1933

180

Referenten: Prof. Dr. Spranger
Prof. Dr. H. Maier

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät kommt hier nur der fünfte Teil der Arbeit zum Abdruck. Die ganze Dissertation wird erscheinen als Buch im Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin.

Druck der Hofbuchdruckerei von C. Dünnhaupt, G. m. b. H., Dessau.

Bericht über Inhalt und Ergebnisse der nicht für den Teildruck bestimmten Partieen der in Buchform erscheinenden Schrift: Humanität, Volkstum, Christentum in der Erziehung.

Die für den Teildruck bestimmten Abschnitte geben eine Einführung in die Fragestellung der Untersuchung. Die gegenwärtige Problematik der volklichen Erziehung wird auf die Frage nach den Grundlagen der Erziehung überhaupt zurückgeführt. Diese Grundlagen der Erziehung sind in denjenigen Kräften zu finden, die das Miteinander und Zusammensein menschlicher Gemeinschaften begründen und gestalten. Diesen Anspruch, die tragende Kraft menschlichen Zusammenlebens zu sein, erheben Humanität, Volkstum und Christentum. Die Frage nach dem Sinn, der Gültigkeit und dem gegenseitigen Verhältnis dieser Ansprüche steht in unserer geistesgeschichtlichen Situation notwendig in Zusammenhang mit der Frage nach dem Recht der Bildungsidee des deutschen Idealismus und ist daher zweckmäßig in Auseinandersetzung mit dieser Bildungsidee zu untersuchen. Als anschauliches Beispiel für diese Bildungsidee und ihre geistigen Wurzeln wird die Gedankenwelt des jungen Herder gewählt, und diese Wahl wird begründet. Das Hauptaugenmerk soll bei dieser Untersuchung auf die Auseinandersetzung zwischen dem erzieherischen Anspruch des Christentums einerseits und der Humanität und des Volkstums anderseits gerichtet werden.

Die nicht mehr für den Dissertationsdruck bestimmte Untersuchung bemüht sich dementsprechend zunächst um eine Deutung der Idee der Humanität und des Volkstums beim jungen Herder, um dann zu den religiösen Voraussetzungen dieser Ideen und ihrem Verhältnis zum reformatorischen Christentum fortzuschreiten. Die tragenden Motive der Humanitätsidee Herders werden aus den sprachphilosophischen und kunstphilosophischen Studien seiner Frühzeit erschlossen, weil Sprache und Kunst die beiden Gebiete sind, aus deren Anschauung die Humanitätsidee Herders zum großen Teil erwachsen ist. Dabei zeigt sich als das zentrale Motiv die Idee der Inkarnation. Der Urgrund alles Lebens geht in das menschliche Leben ein, das dadurch Geschichte wird. Durch dieses Ereignis erhält das menschliche Leben seine Lebendigkeit, die sich als innere Unendlichkeit des universalen Lebensdranges, als konkrete Gestaltung der Individualität und zugleich als ein Umfaßtwerden von der Totalität des Lebens erweist.

Indem Herder die Individualität im menschlichen Leben überhaupt entdeckt, gewinnt er einen neuen Blick für die Sozialindividualität: Volk. Die Humanität existiert nicht an sich, sondern nur in der konkreten Individuation, in den Völkern. Der anschaulichste Beweis für diese Individuation ist die Gebundenheit des Menschen an eine volkliche Muttersprache. Indem Herder diesem Zusammenhange nachgeht, erschließt sich ihm der Volksgeist als der tragende Grund der Volksindividualität. Der Volksgeist ist der ursprüngliche Gehalt des Volkstums, seine Urkraft, aus der heraus es immer wieder erneuert und geformt wird. Dieser Erneuerungs- und Formungsprozeß ist an bestimmte „Medien" gebunden: an den Volksboden, an das biologische und geistige Erbgut eines Volkes, und an die Volkssprache. Die Idee der Inkarnation, die sich als das Zentrum der Humanitäts- und Volkstumsidee Herders erweist, ist nur von ihrem letzten religiösen Sinn aus zu verstehen. Darum steht Herder im schärfsten Gegensatz zu den Säkularisierungsbestrebungen der Aufklärung; er erstrebt eine Vertiefung des gesamten menschlichen Lebens durch eine Ver-

lebendigung der christlichen Religion. Dieses Anliegen ist gerichtet auf eine religiöse Vertiefung der Vernunft und der Autonomie des Menschen, auf eine religiöse Deutung der neu entdeckten Eigengesetzlichkeit des Lebens und eine Vergegenwärtigung der christlichen Botschaft. Die religiöse Stoßkraft erhält dieses Streben aus drei Motiven: 1. aus der mystischen Seelen- und Weltgrundspekulation, 2. aus der Inkarnationsidee, 3. aus dem personal-ethischen Gehalt des christlichen Vorsehungsglaubens. Das beherrschende Motiv ist die Inkarnationsidee, die die beiden anderen in sich aufnimmt. An der Inkarnationsidee wird in eingehender Untersuchung das Verhältnis Herders zum reformatorischen Christentum aufgezeigt. Herder (und mit ihm der deutsche Idealismus) stehen nicht einfach außerhalb der genuinen geistesgeschichtlichen Tradition des reformatorischen Christentums, sondern es sind wesentliche Bestandteile des christlichen Offenbarungsglaubens auf dem Wege über die Inkarnationsidee in den Idealismus eingegangen. Aber anderseits erfahren diese Bestandteile des christlichen Offenbarungs- und Rechtfertigungsglaubens in der Inkarnationsidee eine tiefgreifende Umwandlung.

Dieses Ergebnis wird in den Zusammenhang des heutigen Ringens um den Idealismus hineingestellt. Recht und vor allem Unrecht der Kritik am Idealismus durch die sogenannte dialektische Theologie wird aufgedeckt. Diese Kritik identifiziert fälschlicherweise die Humanitätsidee des deutschen Idealismus mit einem späteren Liberalismus und Individualismus, der durch seine positivistische Skepsis die tieferen metaphysischen Bindungen verloren hat.

Auf Grund dieser Untersuchungen läßt sich nun ein Bild davon zeichnen, wie Herder die Zusammenhänge zwischen Humanität, Volkstum und Christentum deutet. Für Herder muß das Christentum in das Menschentum und in das Volkstum eingehen, wenn es lebendig bleiben will. Umgekehrt finden Humanität und Volkstum ihr Tiefstes im Christentum wieder, erfahren dort ihre Erfüllung. Diese Gedanken gewinnen unmittelbare Bedeutung für die gegenwärtige Problematik des Protestantismus in Deutschland. Die sogenannte dialektische Theologie leugnet den Zusammenhang von Humanität, Volkstum und Christentum. Sie sieht in der Humanität und im Volkstum nur das sündhafte Streben des Menschen, sich auf dieser Erde einzurichten und sich von Gott zu emanzipieren. Die Sünde wird dadurch das entscheidende Motiv der Geschichte. Diese Distanzierung des Christentums von Humanität und Volkstum wird an den Gedankengängen Herders geprüft. Herders totale Synthese ist zwar nicht in die Gegenwart zu übertragen; denn er übersieht die Spannungen, die zwischen Humanität, Volkstum und Christentum bestehen. Aber seine Gedanken geben den Anlaß, das spannungsreiche und doch innige Verhältnis von Humanität und Volkstum, die vom Schöpfer gewollt sind, zur Sünde und zur Erlösung neu zu durchdenken und sich nicht mit der Flucht in die Diastase zu begnügen.

Von diesen Ergebnissen aus werden im Anschluß an die Gedanken Herders die Folgerungen für die konkrete Gestaltung der Erziehung gezogen. In steter Auseinandersetzung mit der großen Synthese Herders und dem Totalitätsanspruch seiner Bildungsidee bemüht sich die Untersuchung des längeren Schlußkapitels zu zeigen, wie die christliche Erziehung sich in die menschliche und volkliche Bildung hineinstellt, ohne mit ihr zu konkurrieren oder in ihr aufzugehen, wie der christliche Erzieher ferner den schmalen Weg zwischen pädagogischem Optimismus und Pessimismus, zwischen Erfolgs- und Machtanspruch und Resignation findet, endlich ob und wie überhaupt eine Erziehung aus Glauben möglich ist und in der gesamten menschlichen und volklichen Erziehungsarbeit sich verwirklichen kann.

I. Kapitel.

Die Grundlagen der Erziehung und die Bildungsidee des deutschen Idealismus.

1. Die gegenwärtige Problematik der Erziehung und ihre Beziehung zum deutschen Idealismus.

Es ist ein Kennzeichen für die Tiefe der gegenwärtigen Wandlung unseres gesamten Volkslebens, daß neben den anderen Lebensbereichen auch die Erziehung einen Umbruch von elementarer Gewalt erfährt. Es handelt sich dabei nicht um eine bloße Reform, die die Erziehung einer neuen Situation anpaßt, sie gewissermaßen gleichschaltet, sondern um eine radikale, d. h. bis an die Wurzeln gehende Wendung und Neubesinnung der Erziehung. Deshalb ist der neue erzieherische Wille von dem leidenschaftlichen Forschen nach den letzten Wesenstiefen der Erziehung und ihren eigentlich tragenden Kräften erfüllt.

Diesem radikalen Suchen hat sich von neuem eine Tiefendimension der Erziehung erschlossen, die sich von der ausdrücklichen planmäßigen Erziehung des pädagogischen Fachmannes unterscheidet. Abgesehen von der ausdrücklichen Erziehung gibt es eine pädagogische Beziehung von Mensch zu Mensch, die überall da wirksam wird, wo Menschen in lebendiger Verbundenheit miteinander stehen. Ihr Ort ist nicht nur die Schule und das Elternhaus, sondern ebenso der Freundeskreis, der Wehrverband, der Berufsverband oder die christliche Gemeinde. Diese erzieherische Wirkung tritt überall da ein, wo diese Beziehungen nicht zu konventionellen Formen erstarrt sind, sondern im Werden und im Fluß lebendiger Entwicklung sich befinden. Die freie Lebendigkeit dieser erzieherischen Wirkung erweist sich gerade darin, daß das Resultat dieses Kräftespieles nicht von vornherein garantiert und durch Menschen festgelegt wird. Aus dem Angehörigen eines kommunistischen Elternhauses oder Wehrverbandes kann ein Nationalist werden. Aus einer freidenkerischen Familie kann ein gläubiger Christ hervorgehen, während die religiöse Atmosphäre eines Pfarrhauses nicht ohne weiteres die Gläubigkeit aller seiner Glieder garantiert, vielmehr auch Atheisten hervorbringen kann.

Dieser Universalität und freien Lebendigkeit der nicht-ausdrücklichen Erziehung liegt aber noch Tieferes zugrunde. Die erzieherische Funktion aller menschlichen Lebensbeziehungen überhaupt beruht darauf, daß diese erzieherische Funktion nicht als etwas Zufälliges von außen her hinzukommt, sondern aus dem Wesen dieser Verbundenheit mit dem andern Menschen notwendig entspringt. Sie ist mit der geschichtlichen Existenz des Menschen, die ihren Sinn durch die Bestimmtheit vom andern her und zum andern hin erhält, gegeben.

Deshalb übt sie ihre Wirkung mit der natürlichen Selbstverständlichkeit solcher Urfunktionen aus, sie ist nicht vom Menschen erfunden, beabsichtigt oder konstruiert, vielmehr ebenso wie z. B. die Sprache mit dem menschlichen Leben gegeben.

Deshalb ist die Wirkung dieser nicht-ausdrücklichen Erziehung tiefer und nachhaltiger als der Einfluß einer ausdrücklichen, beabsichtigten pädagogischen Tätigkeit. Denn sie ergibt sich notwendig aus dem menschlichen Leben, während z. B. das planmäßige Werk eines hochentwickelten Schulsystems diese Unmittelbarkeit der Verwurzelung im Grunde menschlichen Lebens nicht ohne weiteres und in demselben Maße haben kann, da alles Planmäßige, Gewollte und Beabsichtigte durch die Ausdrücklichkeit pädagogischer Abzweckung den Charakter des Unmittelbaren verliert.

Alle ausdrückliche pädagogische Arbeit hat daher nur Sinn, wenn sie um diese tiefere nicht-ausdrückliche Erziehung weiß, aus ihr emporsteigt, sich als Werkzeug dieser tieferen pädagogischen Wirkung menschlichen Gemeinschaftslebens einfügt.

Die grundlegende Erziehung ist wie alles menschliche Leben nicht in romantischem Schwärmen als ein bloßes Naturgeschenk, als ein pädagogischer Urzustand zu verherrlichen und anzupreisen. Diese pädagogische Urfunktion ist niemals im Urzustand pädagogischer Unschuld und Unberührtheit gegeben, weil es auch keinen solchen romantischen Urzustand menschlichen Gemeinschaftslebens gibt.

Alles menschliche Gemeinschaftsleben ist eben in der menschlichen Geschichte geformt und gestaltet und mit ihm auch die pädagogische Urfunktion. Wenn man also nach den letzten tragenden Kräften der Erziehung fragt, so genügt nicht der Regreß von der ausdrücklichen Erziehung auf die pädogogische Urfunktion an sich, sondern man muß nach den Kräften forschen, die diese Urfunktion im konkreten geschichtlichen Leben gestalten. Eine tiefgehende Reform der Erziehung kann daher nur einem Wandel der formenden und tragenden Kräfte menschlichen

Gemeinschaftslebens entspringen. Eine solche Neuformung menschlichen Lebens vollzieht sich gegenwärtig in Deutschland durch die neue Besinnung auf unser deutsches Volkstum. Daraus ergibt sich der Sinn einer völkischen Reform der Pädagogik. Denn mit dem Neuwerden menschlichen Gemeinschaftslebens durch das erwachte Volkstum ist auch die erzieherische Urfunktion menschlichen Zusammenlebens gewandelt. Dadurch muß die Reform der Erziehung ein Umbruch in den Tiefen pädagogischen Wirkens werden und nicht nur eine Angleichung der pädagogischen Methoden und Organisationen an eine neue politische Situation.

Das Hauptproblem der gegenwärtigen Erziehung ist deshalb durch die Neuformung des völkischen Menschentums und seine erzieherischen Auswirkungen gestellt.

Diese Gestaltung des völkischen Menschen tritt gegenwärtig zunächst im Gegensatz gegen den sogenannten Liberalismus und Individualismus. Da diese Begriffe zu alles umfassenden Schlagworten mit einem abwertenden negativen Vorzeichen geworden sind, muß versucht werden, ihren Gehalt deutlicher zu erfassen.

Wenn von einem neu entstandenen Volkstumsbegriff der Liberalismus bekämpft wird, so ist nicht die Freiheit menschlicher Selbstverantwortung und Selbstverpflichtung gemeint, die aus einer tieferen Gebundenheit und einem innerlichen Geführtwerden ersteht, sondern die Selbstmächtigkeit des bindungslosen Menschen. Als Individualismus wird nicht die vom Schöpfer gewollte Einmaligkeit und Besonderheit des geschaffenen lebendigen Menschen geächtet. Der Kampf gilt der Isolierung des Einzelnen, die aus der Bindungslosigkeit ersteht und die ihrerseits die Vorbedingung für die unorganische chaotische Masse als der Zusammenballung von vielen Vereinzelten schafft. Es ist nicht zu leugnen, daß die Pädagogik der letzten Jahrzehnte in Deutschland von der Ideologie des seiner selbst mächtigen Individuums beherrscht war. Diese Ideologie, die sich als Pädagogik „vom Kinde aus" bezeichnete, war weniger eine strenge wissenschaftliche, pädagogische Theorie, vielmehr eine geistige Atmosphäre, Voraussetzung, die zu den Selbstverständlichkeiten des Lebens gehörte, die das Lebensgefühl des Pädagogen bestimmte. So wurde die möglichst große Unabhängigkeit besonders von den religiösen und volklichen Bindungen das oberste Gesetz der Erziehung. Diese Unabhängigkeit des seiner selbst mächtigen Individuums nannte man gern Autonomie. Diese Autonomie galt es zu entfalten und vor Entwicklungshemmungen zu schützen. Autonomie in diesem Sinn kann sich nur in der Distanzierung vom Leben entfalten.

Wenn darum der Zögling noch in irgendwelchen religiösen oder anderen Bindungen sich befindet, sind sie im Interesse der Entfaltung seines Selbst zu lösen. Das Beste und Konsequenteste ist darum eigentlich die Lösung aus der Familie, der Heimat, der Kirchengemeinschaft und die Verpflanzung in eine spezifisch pädagogische Atmosphäre, auf eine Insel der Neutralität im religiösen und politischen Kampf der Gegenwart. Von hier aus kann man dann die verschiedenen religiösen und politischen Standpunkte aus der Distanz heraus betrachten, ohne sich schon vorzeitig festzulegen. Das Produkt dieser pädagogischen Bemühung um die Entfaltung des seiner selbst mächtigen Individuums ist ein bestimmter Typus Mensch, der wohl schon viele Standpunkte kennt, über vieles vielleicht ein geistreiches Wort sagen kann, aber über das Debattieren und Diskutieren hinaus nicht mehr zu klaren Entscheidungen kommt. Denn man will sich ja nicht festlegen und kann sich nicht mehr entscheiden, weil man nirgends beheimatet ist. Man hat keine letzte, unverrückbare, durch Diskussion nicht zu erschütternde Gewißheit mehr. Die vielgerühmte Freiheit des liberalistischen Menschen und seiner Erziehung besteht darin, keine gesinnungsmäßigen Bindungen zu haben und gerade die Bindungslosigkeit als Gesinnung und Substanz des Menschentums anzupreisen. Die Relativierung letzter Gewißheiten, die Neutralität in den weltanschaulichen und politischen Kämpfen pries man als Toleranz an; allzu häufig wurde aber daraus eine Intoleranz gegenüber absoluter Gewißheit und gläubiger Entschiedenheit. Die Folgen der Ideologie des seiner selbst mächtigen Menschen wurde in der Erziehung allzu deutlich. Infolge der Selbstmächtigkeit, die ihr Dasein nicht mehr aus den Bindungen menschlicher Gemeinschaft begreifen kann, geht der lebendige Kontakt, der die zwischenmenschlichen Beziehungen erzieherisch fruchtbar macht, verloren. Die Vollmacht des Erziehertums und Führertums und das Vertrauen der Gefolgschaft wird innerlich zerrüttet. Auch die Flucht in pädagogische Fachlichkeit, die Flucht in die Psychologie und Methodik kann die wesensechte Bevollmächtigung des Erziehers nicht wiederherstellen. Denn diese erzieherische Vollmacht kann nur aus der verlorengegangenen Verwurzelung in der Urfunktion menschlichen Gemeinschaftslebens entspringen. So wird die Sehnsucht nach lebendiger, echter und ursprünglicher erzieherischer Vollmacht immer größer und brennender.

Mit der Zerstörung der erzieherischen Vollmacht verbindet sich die Aufspaltung der Ganzheit der Kultur und der Erziehung durch die Ideologie des seiner selbst mächtigen Menschen. Alles menschliche Tun und Treiben wird hoffnungslos individualisiert und spezialisiert. Dement-

sprechend isolieren sich auch die einzelnen Gebiete der pädagogischen Arbeit; sie stellen ihre Besonderheit und ihr Eigengesetz heraus. Diese Isolierung der einzelnen Kulturgebiete innerhalb der Erziehung wird noch dadurch verfestigt, daß sich jeder Bereich seine eigene, ihn in seiner Isolierung rechtfertigende Weltanschauung zimmert. Das anschaulichste Beispiel dafür ist das weltanschauliche Chaos in der heutigen Schule. So absurd es scheinen mag, tatsächlich war und ist noch z. B. folgendes Widereinander innerhalb einer Schule möglich und sehr oft bittere Wirklichkeit. Der Religionslehrer weist den jungen Menschen auf seine Kreatürlichkeit, sein Sünder-sein, seine Erlösungsbedürftigkeit hin und verkündigt das Evangelium Gottes in Christus. Dagegen glaubt der Deutschlehrer auf Grund seines Verständnisses der deutschen Klassiker an die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes. Der Naturwissenschaftler ist vielfach ein Positivist. Er setzt den naturwissenschaftlichen Erfahrungs- und Wirklichkeitsbegriff absolut. Die Ideen unserer klassischen Dichter und Denker sind dann nur konstruktive ästhetische Verklärungen der Welt, aber eigentlich Träume der Menschheit und die Religion eine Täuschung aus primitiven Zeiten der Menschheit. Wirklichkeit und Wirklichkeitserfahrung gibt es nur im Bereiche von Stoff und Kraft, Elektron und Atom. Der Protest gegen alles Bisherige ist endlich der Neu-Vitalismus des Sportlehrers. Der Geist ist für ihn der Widersacher der Seele.[1]) Das eigentlich Wesentliche für den Menschen ist nicht seine geistige Bildung oder seine Befreiung in der christlichen Religion, auch nicht die rationale Beherrschung und Durchdringung der Welt, die der Positivist noch sucht. Das mag alles relativen Wert haben, aber das Entscheidende ist das Sicherschließen für den Rhythmus des Lebens, der unbewußt und ungewollt gefunden und gelebt wird. Das Gelockert- und Entspanntsein des unbewußten und ungewollten Vital-Triebhaften, das man Seele nennt, ist sein Ziel.

Dieses weltanschauliche Chaos ist nicht eine düstere Konstruktion, sondern in der modernen Schule Wirklichkeit, die sich je nachdem, ob die betreffenden Lehrer mehr oder weniger ein deutliches Profil haben, stärker oder schwächer offenbart. Daß der heutige junge Mensch die Tragödie dieses weltanschaulichen Durcheinander und Gegeneinander erträgt, ist nicht ein Verdienst der Schule, sondern ein Zeichen für die Lebenskraft des jungen Menschen. Aus natürlichen Schutzinstinkten heraus erstickt er das Interesse auf einigen Gebieten vorzeitig, um nicht stets hin- und hergerissen zu werden. Daß bei einer solchen vorzeitigen

[1]) Vgl. Ludwig Klages, Der Geist als Widersacher der Seele. 1929.

und einseitigen Wendung der Aufgeschlossenheit des jungen Menschen der Religionsunterricht keine glückliche Rolle spielt, ist offensichtlich. Dieses Chaos fordert von jedem Erzieher gebieterisch, nach einer neuen Ganzheit zu suchen.

So gesellt sich zu dem Ruf nach echter erzieherischer Vollmacht die Sehnsucht nach einer Wiederganzwerdung der Erziehung, die gleichzeitig mit einer Wiederganzwerdung unserer Kultur erfolgen muß.

Diese Sehnsucht nach echter erzieherischer Bevollmächtigung und einer Wiederganzwerdung der Erziehung sucht in einer Neubegründung der Erziehung im Volkstum ihre Erfüllung. Es ist aber noch nicht viel mit der Abkehr von der liberalistischen Selbstmächtigkeit und ihrer Ächtung erreicht, sondern es muß positiv gezeigt werden, wie das Volkstum der schöpferische Urgrund für eine Neugestaltung der Erziehung sein kann.

Der Gebrauch des Wortes Volkstum ist in der deutschen Sprache äußerst vielseitig und noch keineswegs eindeutig festgelegt; das Wort teilt darin das Schicksal aller Begriffe, die vom Wortstamm Volk abgeleitet sind.

Man denkt beim Gebrauch des Wortes Volkstum zunächst vielleicht an die objektiven Kulturgüter, die ein Volk hervorgebracht und in denen es seine Eigenart zum Ausdruck bringt; man meint die Sprache, die Volkssitte, das Brauchtum. Wenn man z. B. von der Erhaltung deutschen Volkstums im Auslande redet, so denkt man vorerst an die Erhaltung der Sprache und Sitte. Dann aber kann auch der Einzelne sein Deutschtum bewahren oder verleugnen. Dann ist die Volksverwurzelung und Volkszugehörigkeit des Einzelnen gemeint, die man wohl auch die Volklichkeit nennt. Endlich können aber auch Völker ihr Volkstum verdunkeln, vergeuden, vernachlässigen oder wieder entdecken, reiner hervorbringen. Dann ist das Volkstum ein Artbild, ein Ziel- und Leitbild oder „Urbild" des Volkes, das auch wohl als Volkheit bezeichnet worden ist.

Endlich gibt es eine Bedeutung des Wortes Volkstum, die Objektives, Subjektives und Ideales umfaßt. Darin spiegelt sich die Erkenntnis wider, daß die objektiven Güter und Erzeugnisse eines Volkes in Sprache und Brauchtum nur lebendig bleiben, wenn sie von lebendigen Menschen getragen und stets neu erzeugt werden, und wenn das Urbild des Volkstums in ihnen wirksam wird. Vor allen Dingen erfährt diese Bedeutung eine Stützung durch die neuere Erfassung des Volksganzen und der Volksgemeinschaft, die in der organischen Verbindung von Volksgütern, der diese Güter tragenden individuellen Kräfte und des sie

leitenden Urbildes besteht. Volkstum ist dann der lebendig dargelebte geistig-kulturelle Besitz und Gehalt, der ein Volk zu der Ganzheit verbindet, die den Namen Gemeinschaft verdient.[2]) In diesem umfassenden Sinn verwendet unsere Untersuchung den Begriff Volkstum. Denn dieses Volkstum und sein geistig-geschichtlicher Gehalt hat für die Grundlegung der Erziehung ausschlaggebende Bedeutung. Denn das entscheidende Gewicht bei dieser Grundlegung haben diejenigen Kräfte, die die pädagogische Urfunktion und das ihr entsprechende menschliche Zusammensein gestalten. Diejenige Kraft, von der heute die Wiederganzwerdung menschlicher Gemeinschaft erhofft wird, ist das Volkstum in dem eben gekennzeichneten Sinne. Darum ist es jetzt für die Erziehung die entscheidende Frage, welches dieser Gehalt und lebendige Besitz ist, der dem Volkstum diese bindende, gemeinschaftsbildende und erziehende Kraft gibt. Es ist gerade von der Erziehung aus zu fragen, was ein Volk zum Volk macht, worin das Wesen des Volkstums besteht. Wer diese Frage stellt, wird sofort vor grundlegende Entscheidungen gestellt. Ist zunächst das Volk eine Zusammensetzung, ein Kollektiv von einzelnen Individuen, womöglich unter dem Zwange des gleichen Lebensraumes, der gleichen Abstammung, der Sprache, des gleichen geschichtlichen Erlebens? Oder ist das Volkstum eine echte, wesenhafte und substantielle Ganzheit, die also nicht von einzelnen Individuen erzeugt ist, die vielmehr umgekehrt vor den einzelnen Individuen da ist und die einzelnen Volksglieder ihrerseits hervorbringt und gestaltet?

Für die Erziehung ist diese Entscheidung von grundlegender Bedeutung. Ist das Volk nur ein aus einzelnen Individuen zusammengefügtes Kollektiv, so steht das Verhältnis des Einzelnen zum Volk im Vordergrund der erzieherischen Arbeit. Es ist zu erstreben, daß aus einzelnen Individuen vor allem durch planmäßige Einwirkung ein Kollektiv aufgebaut wird. Ist aber umgekehrt das Volk eine substantielle Wesenheit, so ist die Verwirklichung dieser Wesenheit ein elementares Geschehen, das aus eigener Kraft nicht-ausdrückliche, grundlegende Erziehung an seinen Volksgliedern leistet. Diesem elementaren Geschehen, das seine eigene, dem pädagogischen Planen und Wirken überlegene Dynamik hat, ist dann die ausdrückliche Erziehung einzuordnen.

Das so bedeutungsvolle Ringen zwischen der individualistisch-kollektivistischen und der substantiell-wesenhaften Volkstumsauffassung ist nicht

[2]) Dieser Sprachgebrauch wird auch bei M. H. Boehm zum dominierenden gemacht. „Das eigenständige Volk". Göttingen 1932. S. 320 u. a.

aus reiner Empirie zu entscheiden. Es kommen hier weltanschauliche Gegensätze zum Austrag. Denn es geht um die Frage, ob es eine solche überindividuelle substantielle Wesenheit überhaupt gibt, ob diese Wesenheit im metaphysischen Sinne die eigentliche Realität ist, oder ob die einzelnen Individuen die fundierenden Realitäten und Bausteine der geschichtlichen Welt sind.

Weltanschaulich bedingt sind ferner die Urteile über die Art der volklichen Substanz. Für einen biologischen Naturalismus ist diese Substanz mit dem Inbegriff der leiblichen Verwandtschaft im rein biologischen Sinne identisch. Die Erziehung gehört dann nicht mehr in das Gebiet der Zucht von Leib und Seele, sondern der rein biologischen Züchtung.

Wird aber in der Volkssubstanz ein geschichtliches Werdewesen gesehen, das zwar an biologische Gegebenheiten gebunden ist, aber in seinem Gehalt Leibliches und Seelisches umfaßt, so liegt eine ganz andere Weltanschauung zugrunde.

Das neuerwachte deutsche Volksbewußtsein ist sich durchaus darüber klar, daß seine geistige Selbsterfassung auf weltanschaulich-metaphysischen Entscheidungen beruht. Solche weltanschaulichen Entscheidungen sind nicht willkürlich zu fällen. Sie sind an Gesetze gebunden, die aus der geistigen Tradition eines Volkes kommen. Gerade der neue deutsche Nationalismus fühlt sich trotz seiner revolutionären Kraft der geistigen geschichtlichen Tradition unseres Volkes verpflichtet. Er ist revolutionär und konservativ zugleich. Daher ist solche weltanschauliche Entscheidung nur zu fällen in der Auseinandersetzung mit den klassischen Zeiten unseres Nationalbewußtseins. Die geistige Traditionsschicht unseres Nationalbewußtseins, auf die wir in erster Linie hingewiesen sind, ist der deutsche Idealismus und seine Geschichtsmetaphysik. Denn die positivistische Aufklärung und der dünnblütige Liberalismus, der seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in unserem Volksleben Platz griff, hat in der Deutung unseres Volksbewußtseins völlig versagt.

Die geistige Erfassung unseres Volksbewußtseins erfolgte im deutschen Idealismus vom Boden der Humanitätsidee aus. Das bedeutet für viele Angehörige der neuen deutschen nationalen Bewegung zunächst ein Hemmnis bei der geistigen Auseinandersetzung mit dem Idealismus. Denn mit dem Begriff der Humanität wird der Kosmopolitismus und der Internationalismus verbunden, der gerade die geistige Selbstbehauptung unseres Volkes gelähmt hat. So betrachtet man die Humanität und die völkische Selbstbehauptung als sich ausschließende Gegensätze. Wir haben aber allen Anlaß, diesen Kontrast auf seine Richtigkeit zu prüfen. Denn

einen stark antinationalen Sinn hat der Begriff der Humanität hauptsächlich durch die liberalistische Deutung der Humanitätsidee bekommen. Wenn für den Liberalismus das Wesen des Menschen in seiner Selbstmächtigkeit besteht, dann bleibt kein Verständnis mehr für volkhafte Bindungen. Das bindungslose, seiner selbst mächtige Individuum verläßt seine völkische Gliedschaft und reiht sich ein in die internationale Masse der abendländischen Zivilisationsmenschen. Es ist aber sehr problematisch, ob diese liberalistische Humanitätsidee mit der Auffassung vom Menschen im deutschen Idealismus identisch ist. Vielleicht müssen wir im Laufe der Untersuchung stärker als bisher einen Schnitt zwischen dem Liberalismus und dem deutschen Idealismus ziehen. Ein solcher Regreß von der liberalistischen Humanitätsidee auf die des deutschen Idealismus könnte der gegenwärtigen Deutung unseres Volksbewußtseins reichen Gewinn bringen. Denn die Feinde der neuen deutschen Nationalbewegung nehmen die Abkehr von der liberalistischen Humanität in Deutschland zum Anlaß, um das neu erwachte Nationalbewußtsein als inhuman, als unmenschlich und untermenschlich zu diffamieren. Dem ist nur dadurch zu begegnen, daß dem Liberalismus das Recht genommen wird, sich hinter der Humanitätsidee zu verstecken. Der Liberalismus hat nicht das Recht, das Menschentum und die Menschlichkeit für sich zu reklamieren. Das hat das neue deutsche Nationalbewußtsein dadurch zu beweisen, daß es die Idee des Menschentums klar herausstellt, die ihm entspricht. Darin kann sich zeigen, daß sich wohl Nationalbewußtsein und liberalistische Humanitätsidee ausschließen, aber daß sich das neue deutsche Nationalbewußtsein und die Idee einer vom Liberalismus geläuterten Humanität nicht widersprechen. Vielmehr wird die Humanität durch eine neue Gestaltung vom Nationalen aus, von der Wiederganzwerdung menschlichen Gemeinschaftslebens auf dem Boden der Nation nur bereichert werden können. Dieses Geschehen braucht nicht nur für die Erneuerung der eigenen deutschen Nation Bedeutung zu haben, sondern ist auch entscheidend für ein tieferes Selbstverständnis des Menschentums in einer neuen Humanitätsidee.

Das ist wohl auch das tiefe Gefühl der nationalen Revolution, daß mit der neuen Selbsterfassung als Volk und Nation auch neue, tiefe Wesensschichten des Menschentums überhaupt wieder erschlossen werden. Auch dieser geistige Prozeß eines neuen anthropologischen Selbstverständnisses ist auf die Auseinandersetzung mit der Humanitätsidee des deutschen Idealismus hingewiesen, weil diese Entdeckung menschlicher Wesensschichten nur fruchtbar ist, wenn sie zugleich Wiederentdeckung

ist; denn auch dieses geistige Geschehen ist nur in geistesgeschichtlicher Kontinuität fruchtbar. Fanatiker der Improvisation und des Aktuell-Seins werden diese Auseinandersetzung vielleicht ablehnen. Die Revolutionäre der Erziehung in der liberalistischen Ära hielten einer solchen Untersuchung entgegen, daß mit einer neuen Zeit alle alten geistigen Größen fortgespült werden und sich eine solche Beschäftigung mit einer historischen Größe wie dem deutschen Idealismus nicht lohne. Diese Haltung ist aber typisch liberalistisch, sie entspringt aus der Haltung des bindungslosen, seiner selbst mächtigen Menschen. Nur für das isolierte liberalistische Individuum ist das Moderne und Neue das Einzig-Menschliche. Zweifellos ist unsere Epoche in ihrem gesamten Aufbau stärker von der vergangenen geschieden, als es sonst zwischen Generationen der Fall zu sein pflegt. Trotzdem lebt in uns allen heute die Gewißheit, daß unser Neues eigentlich Wiederentdecktes ist und im Allzeit-Menschlichen, im Ewig-Menschlichen verwurzelt ist, wenn es auch in der unmittelbar vorhergehenden Epoche verlorenging. Wir wollen gerade nicht in der aktuellen Tagespolemik aufgehen, wir suchen Wiederanknüpfung an unterbrochene geistige Tradition. Wenn es daher um das Selbstverständnis des neuen Menschen, das in der Wiederentdeckung unseres Volkes aufbricht, geht, so ist die Auseinandersetzung mit der Epoche unseres Geisteslebens, in der dieses Ewig-Menschliche für unser deutsches Volk klassischen Ausdruck gewann, mit dem deutschen Idealismus unerläßlich. Es kommt noch hinzu, daß wir dem Idealismus uns verwandt fühlen, weil in beiden Epochen, in der gegenwärtigen und der idealistischen, das Selbstverständnis des Volkstums und des Menschentums ineinander gelagert und aufeinander angewiesen sind.

Rückblickend sehen wir, daß das neue Erziehungsdenken notwendig auf die grundlegende nicht-ausdrückliche Erziehung hingewiesen wird. Diese pädagogische Urfunktion, die mit dem menschlichen Gemeinschaftsleben gegeben ist, wurde in der Wiederganzwerdung menschlichen Zusammenseins in der Volksgemeinschaft gesucht. Von dort aber geht der Weg zwangsläufig zu der neuen Selbsterfassung des Menschentums weiter, die mit der Neuentstehung menschlichen Zusammenhalts gegeben ist. Die Tiefenbesinnung auf die letzten Grundlagen des Volkstums und der Humanität führt dann notwendig auf die religiöse Problematik. Eine liberalistische Pädagogik kann allerdings nicht bis zur religiösen Tiefe der pädagogischen Probleme durchdringen. Denn ihr geht es um den seiner selbst mächtigen, ausschließlich auf sich selbst gestellten Menschen. Dieser isolierte ich-einsame Mensch kennt keine Ver-

antwortung gegenüber dem anderen Menschen. Er tut das nicht wegen der zufälligen Ungeeignetheit seiner Mitlebenden, sondern weil er prinzipiell verantwortliche Bindungen ablehnen muß, um sich selbst zu behaupten. Damit ist auch die radikalste aller Verantwortlichkeiten, die Gottbezogenheit abgelehnt. Der seiner selbst mächtige Mensch kann sich nur behaupten, wenn er gott-los ist. Die Lossagung von Gott ist also die prinzipielle und ausschlaggebende Entscheidung des liberalistischen Menschen. „Denn Gottlosigkeit führt zwangsläufig zur Verantwortungslosigkeit.“[3]) Denn wenn der liberalistische Mensch die letzte und tiefste Bindung an Gott ablehnt, ist er höchstens noch fähig, in Verbindungen zu leben, die dem gegenseitigen Nutzen und der Förderung gemeinsamer Interessen, die trotz ihrer Geistigkeit doch noch egoistisch sind, dienen. Eine echte, von Vertrauen und Treue getragene Gemeinschaft kann aber nur leben, wenn Vertrauen und Treue durch die Unbedingtheit letzter Bindung an Gott begründet wird. Daher führt die Gottlosigkeit zur Auflösung und Zerstörung des tieferen Lebens und Gehaltes der natürlich-geschichtlichen Gemeinschaftsordnungen in Familie und Volk. Hier liegt auch die Wurzel für die Zerstörung der erzieherischen Urfunktion, die auf der Gesundheit und Echtheit menschlicher Gemeinschaftsbindungen beruht. Das neue pädagogische Denken hat daher nach dem Verhältnis von Volkstum und Humanität zur Religion zu fragen. Unsere Untersuchung fragt dabei nicht nach dem Verhältnis zu irgendeiner Religiosität, sondern zum christlichen Glauben reformatorischer Prägung. Wir tun das nicht nur, weil dieser christliche Glaube in der Geistesgeschichte unseres Volkes die Entwicklung der Ideen von Humanität und Volkstum begleitet und getragen hat, sondern weil die Auseinandersetzung zwischen Humanität und Volkstum einerseits und christlichem Glauben andererseits uns ein Anliegen des christlichen Glaubens ist. In der heutigen erzieherischen Problematik, in der Sehnsucht nach der echten erzieherischen Vollmacht und nach der Wiederganzwerdung der Erziehung ist uns diese Frage nach dem Verhältnis von Humanität und Volkstum zum christlichen Glauben überhaupt die entscheidende, letzte und tiefste Frage.

---

[3]) Diesen Sachverhalt hat Fr. W. Schmidt in dem grundsätzlichen Teil seiner Schrift: Sterilisation und Euthanasie (Gütersloh 1933), auf die ich mich im folgenden nachdrücklich beziehe, mit zwingender Deutlichkeit nachgewiesen. Vgl. von demselben Verfasser „Die theologische Begründung der Ethik“, Gütersloh 1931.

Die Notwendigkeit dieser Auseinandersetzung ergibt sich uns nicht nur aus der pädagogischen Problematik unserer Tage, sondern ebenso dringend aus der gegenwärtigen Lage des christlichen Glaubens reformatorischer Prägung. Der Liberalismus und seine Idee vom seiner selbst mächtigen Menschen brachte eine Säkularisierung unseres gesamten Kulturlebens. Diese Kultur bliebe völlig in der Immanenz befangen; sie ging im Diesseitigen auf und duldete keinen Anspruch einer transzendenten Macht. Dieser Kultur gegenüber empfand der christliche Glaube jene ungeheure Distanz, die in der Theologie der Diastase ihren wuchtigen Ausdruck fand. Die Bemühungen, der weltlichen Kultur eine spezifisch christlich-evangelische gegenüberzustellen, also z. B. eine eigene evangelische Pädagogik, eine besondere evangelische Politik zu begründen, blieben gering. Die hervorstechende Haltung wurde die Diastase.

Diese Diastase war nicht in erster Linie ein Rückzug, sondern ein Angriff auf die Selbstgenügsamkeit der verweltlichten Kultur. Die kulturkritische Gerichts- und Bußpredigt hatte gegenüber einer säkularisierten, in der Immanenz befangenen, liberalistischen Kultur einen Sinn, wenn auch die kulturnihilistische Tendenz dieser Kritik und Diastase nicht unbedenklich war.

Sinnlos und verantwortungslos wäre es aber, wenn der christliche Glaube und seine Theologie dieselbe kulturkritisch-nihilistische Haltung, die gegenüber der selbstgenügsamen liberalistischen Kultur berechtigt war, gegenüber dem neuwerdenden deutschen Volksleben und der neu sich bildenden völkischen Kultur einnehmen wollte. Es geht in unserem Volk jetzt um die Erziehung zur Verantwortlichkeit gegenüber dem Volksganzen. Die Selbstsucht und Ichheinsamkeit des liberalistischen Menschen soll durch die Bereitschaft zum Opfer und den restlosen Einsatz für die Volksganzheit überwunden werden. Diese Haltung begründet ein neues Verhältnis der werdenden Volksganzheit zur christlichen Verkündigung. Wo überhaupt wieder Verantwortung für die Ganzheit als Pflicht und Schicksal empfunden wird, entsteht eine neue Empfangsbereitschaft für den Gehalt des Evangeliums. Denn das Evangelium ist die Botschaft von der Offenbarung Gottes in Christus und stiftet eine neue Gemeinsamkeit der agape. Der prinzipielle Abstand der Gemeinschaft der agape von allen natürlichen und geschichtlichen Gemeinschaftsordnungen darf dabei nicht verschleiert werden. Die christliche Liebesgemeinschaft ist nicht von derselben Art wie die Gemeinschaft in Ehe, Familie und Volk,

die an die Bedingungen des natürlich-geschichtlichen Daseins gebunden sind. Durch die Verwurzelung im natürlich-geschichtlichen Dasein erhalten sie ihre Lebendigkeit und ihre Kraft, aber zugleich auch ihre Begrenzung. Sie nehmen teil an der Endlichkeit, dem Todesschicksal und der Schuldverflochtenheit alles irdisch-menschlichen Lebens. Dagegen ist die Gemeinschaft der agape von Sünde und Tod erlöst und zur Ewigkeit Gottes berufen.

Aus diesem Abstand folgt nun nicht eine Indifferenz des Christen gegenüber den natürlich-geschichtlichen Gemeinschaftsordnungen. Das wäre ein ungläubiger Nihilismus der Lebensentfremdung. Der Christ darf sich nicht aus Familie und Volk zurückziehen, sondern er kann und muß sie in einem neuen Sinn ernst nehmen. Die natürlich-geschichtlichen Gemeinschaftsformen erhalten vom Ewigen her einen Sinn, der noch nicht mit der natürlichen Lebendigkeit und Kraft ihrer Selbstverwirklichung gegeben ist. Dieser Sinn läßt sie nicht mehr Selbstzweck sein, sondern führt sie einer tieferen Bestimmung zu. Die natürlich-geschichtlichen Gemeinschaftsordnungen können und sollen das irdische Gefäß für die hereinbrechende ganz andere Gemeinschaft der agape, sie sollen der Ort sein, wo die Schranken der Immanenz des irdischen Lebens durchbrochen werden und sich für den Glauben, und nur für ihn, sich Gott und die von ihm gestiftete Gemeinschaft in dieser Welt offenbart. Dieses spannungsreiche und immer in Bewegung befindliche, immer neu zu erfassende Verhältnis von Evangelium und Volkstum[3a]) sowie der menschlichen Gemeinschaftsordnungen überhaupt ist deshalb von unserer heutigen Situation aus neu zu durchdenken.

Das ist der geistige Auftrag an die Pädagogik, die sich an den christlichen Glauben gebunden weiß; denn da die Erziehung mit der Gestaltung der natürlichen geschichtlichen Gemeinschaftsordnungen verknüpft ist, ergibt sich aus dieser neuen Situation ein neues Verhältnis von Evangelium und Erziehung.

Bisher meinte man im Gefolge der Kulturdiastase der dialektischen Theologie Evangelium und Erziehung sauber scheiden zu müssen. Diese Unterscheidung hat eine gewisse Berechtigung gegenüber einer Pädagogik, die ein Evangelium zu sein beansprucht. Es gibt eine Pädagogik, die ein moderner Weg der menschlichen Selbsterlösung sein will, eine

---

[3a]) Vgl. dazu die vorhin genannte Schrift von Fr. W. Schmidt.

Pädagogik, die sich zutraut, alle menschlichen Fehler und Schwächen, ja alles Unheil der Welt durch einen pädagogischen Heilungs- und Heilsprozeß zu beseitigen. Ihr gegenüber ist es sinnvoll, die Grenzen alles kreatürlichen menschlichen Tuns aufzuweisen und Gottes ganz anderes, jeder menschlichen Erziehung überlegenes Heilswirken davon radikal zu unterscheiden. Aber dieses Heilswirken des geschichtsmächtigen Gottes vollzieht sich nicht nach dem Schema theologischer Konstruktion, es vollzieht sich nicht in der theologisch erwünschten Diastase, sondern es erweist seine Mächtigkeit, allerdings nur dem Glauben sichtbar, in dieser natürlich-geschichtlichen Welt, auch in der Erziehung. Eine Pädagogik des isolierten, seiner selbst mächtigen Menschen ist allerdings nicht empfänglich für diese Begnadung. Wenn aber die Erziehung ihre eigentlichen Grundlagen in den Verantwortlichkeiten natürlicher geschichtlicher Ordnungen des menschlichen Lebens wieder entdeckt, so ist ein Vorverständnis für die Begnadung alles echten Erziehertums möglich.

So entstehen auf Grund der Neuentdeckung des reicheren, vielseitigeren und tieferen Verhältnisses des Evangeliums zu den natürlichen geschichtlichen Gemeinschaftsformen auch ein neues Verständnis für die tieferen und deshalb spannungsreicheren Bindungen von Evangelium und Erziehung. Eine befriedigende Lösung dieser neuerwachten Frage ist noch nicht gefunden; um sie wird noch gerungen. Diese Lösung muß selbstverständlich von uns heute für unsere bestehende Situation gefunden werden; aber gerade, wenn dieser Bezug auf unsere heutige Existenz ernst genommen wird, muß sie in Auseinandersetzung mit den Antworten gefunden werden, die in ähnlichen Epochen unserer deutschen und christlichen Geistesgeschichte erstrebt und entdeckt wurden. Die letzte Epoche, die um einen wirklichen inneren Zusammenhang von christlichem Glauben und den natürlichen geschichtlichen Gemeinschaftsformen, von christlichem Glauben und Erziehung zu wissen behauptete, war der deutsche Idealismus. Auf die Auseinandersetzung mit ihm sind wir also wieder auch von dieser letzten und tiefsten Fragestellung hingewiesen. Nicht nur das neue Bemühen um die Idee des Volkstums und der Humanität, sondern besonders das neuerwachte Fragen nach dem Gehalt des christlichen Glaubens und nach seinem Verhältnis zu den natürlich-geschichtlichen Gemeinschaftsformen muß von diesem neuen Gesichtspunkt aus an die Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus herangehen. Damit wird wiederum ein Problem aufgegriffen, das in der Nachkriegszeit innerhalb der deutschen geisteswissenschaftlichen

und theologischen Diskussion bereits eine entscheidende Rolle gespielt hat. Indem uns unsere speziellen heutigen Fragestellungen auf diese tiefe und umfassende Problematik zurückführen, erkennen wir, daß die Fragestellung nicht nur ein Tagesproblem, nicht nur aktuell ist, sondern uns über die Tagespolemik hinaus zu letzten, für alle Zeiten entscheidenden Grundlagen des christlichen Glaubens und unserer deutschen Volks- und Kulturgeschichte überhaupt führt. Diese letzte prinzipielle Vertiefung ist der Sinn unserer Fragestellung, die die Neubesinnung auf die Grundlagen der Erziehung in der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus zu letzten Tiefen durchdringen lassen möchte.

2. Der bisherige Stand des geistigen Kampfes um den deutschen Idealismus.

Beim Forschen nach den Grundlagen der Erziehung wurde uns das Verhältnis des christlichen Glaubens reformatorischer Prägung zu den natürlich-geschichtlichen Gemeinschaftsformen, deren Gehalt sich in den Ideen von Volkstum und Humanität geistig gestaltet, zur entscheidenden Fragestellung.

Dieses Problem soll aus den aufgewiesenen Gründen der Wiederanknüpfung an die geistige und religiöse Tradition unseres deutschen Volkes in ständiger Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus untersucht werden. Dadurch wird unsere Frage in einen anderen Problemkreis, den Streit um den deutschen Idealismus, eingeschaltet. Wenn wir diese Ausweitung und Belebung unserer Erörterung bejahen, müssen wir an den gegenwärtigen Stand der Diskussion über den deutschen Idealismus anknüpfen. Welches ist nun die grundlegende Entscheidung, um die gegenwärtig noch gerungen wird?

Das Kernproblem ist die Zugehörigkeit des deutschen Idealismus zur geistesgeschichtlichen Tradition des Christentums. E. Troeltsch hatte noch 1922 den Idealismus als die christliche Reaktion gegen die verweltlichte Aufklärung bezeichnet.[4]) Seitdem hat sich die opinio communis erheblich gewandelt. Besonders im Zusammenhange mit

[4]) E. Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (in „Kultur der Gegenwart") 2. Aufl. Leipzig 1922.

der dialektischen Theologie ist man energisch bemüht, den Idealismus aus der christlichen Tradition herauszulösen. Als typisch für dieses Bemühen sind zwei Werke zu bezeichnen, die scharf und entschieden die wesentlichen Motive dieser Bemühung herausstellen: H. Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum. München 1927; und H. A. Korff, Geist der Goethezeit, Bd. I 1923, Bd. II 1930.[5])

H. Groos begründet die Diastase von der theologischen Problematik aus, während Korff mehr als Literarhistoriker urteilt. H. Groos erkennt richtig, daß der Idealismus nicht eine einheitliche, sondern eine komplexe Größe ist. Er unterscheidet den eigentlichen Idealismus, den Realismus und den spekulativen Idealismus. Der Verfasser hat selbst beobachtet, daß diese drei Größen nicht gleichgeordnet sind. Es handelt sich auch mehr um ideal-typische Unterscheidungen als um historische Feststellungen. Eigentlich kommt es wohl dem Verfasser mehr auf die Differenzierung zweier Grundmotive an, die sich in dem Gegensatz Herder – Kant, Goethe – Schiller konkretisieren. Das eine Mal wird Gott als Realität in dem Geschehen der Natur und Geschichte gefunden, das andere Mal in der sittlichen Selbstgesetzgebung des menschlichen Ich. Das eine Mal besteht das Wesen des Menschen in seiner wesensmäßigen Verbundenheit mit der Grundgesetzlichkeit der Welt, das andere Mal in der Freiheit seiner Autonomie. Aber das Wesentliche ist ihm nicht diese Unterscheidung, sondern die Übereinstimmung der beiden Richtungen in ihrer Diastase vom Christentum. Beide Grundrichtungen des Idealismus sind monistisch gegenüber dem dualistischen Christentum. Das heißt: das Kennzeichen des Idealismus ist, daß er Gott und Welt als eine Einheit sieht, während das Christentum zwischen beiden prinzipiell eine Kluft aufreißt (vgl. bes. S. 442 ff.). Das wesentliche Streben des Idealismus ist es, den Menschen zu vergöttlichen, ihn von der Gebundenheit an einen transzendenten Gott und seiner Erniedrigung durch den transzendenten Gott zu emanzipieren. Denn beide Male ist der Mensch durch ein eigenes Gesetz befreit, sei es nun das Kantische Sittengesetz in der eigenen Brust oder die für Herder bestehende Verbundenheit mit dem Wesensgesetz der Welt, das sich in dem einzelnen

---

[5]) Die gleiche Grundeinstellung liegt vor bei: E. Brunner, Die Grenzen der Humanität Tübingen 1922; Die Mystik und das Wort 1928 (2); Religionsphilosophie 1927; W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 4 Bände, 1923–1931. Weitere Literatur bei Groos, S. 457 ff. und W. Linden, Christentum und deutscher Idealismus, in der Zeitschrift für Deutschkunde, 1931.

Menschen konkretisiert. Beide Male liegt die revolutionäre Selbstbefreiung des Menschen vor.

Korff zieht diese einheitliche Linie von der literarhistorischen Seite aus in analoger Weise.

Auf unsere pädagogischen Probleme angewandt, bedeutet das:

1. es gibt für den Idealismus eine Bildsamkeit des Menschen, weil er im metaphysischen Sinne frei ist;
2. es gibt eine Ganzheit der menschlichen Kultur, also auch der Bildung, weil Gott in dieser Kultur immanent ist. Wenn andererseits die Grundidee des Christentums der Dualismus ist, so gibt es keine Bildsamkeit und keine Ganzheit der Bildung. Das Christentum ist dann das Ende aller Pädagogik.

   Wie ist es dabei aber möglich, daß sich der Idealismus der christlichen Tradition einordnen wollte? Die Voraussetzungen für dieses angeblich falsche Selbstverständnis des Idealismus sind von dieser Theorie der Diastase aus nicht zu finden und zu begreifen.

Deshalb weicht E. Hirsch[6]) von der reinen Diastase von Idealismus und Christentum ab. Die idealistische Philosophie steht nicht in kontradiktorischem Gegensatze zum Christentum, sondern sie ist eine wertvolle Vorstufe für das genuine Selbstverständnis des Christentums. Die idealistische Vernunft ist nicht die aristotelisch-scholastisch-rationalistische Vernunft, sondern sie ist christlich, sogar protestantisch-lutherisch erzogen, sie versucht sich den christlichen Gottesgedanken in seiner Tiefe anzueignen. Der Idealismus hat dabei die Nicht-Gegenständlichkeit des christlichen Gottesgedankens erfaßt. Der Idealismus ist also *nicht* naiver Monismus, er hat den Unterschied von Gott und Mensch, Gott und Welt gesehen. Deshalb ist er eine wertvolle Vorstufe christlicher Gotteserkenntnis. Der Unterschied ist an einer ganz anderen Stelle zu suchen. Der Idealismus versagt bei der Deutung der christlichen Persönlichkeits- und Gemeinschaftsidee, weil die Ich-Du-Beziehung von der idealistischen intellektualen Anschauung aus nicht zu verstehen ist. Es ist das Verdienst von Hirsch, daß er es sich zur Aufgabe stellt, nicht nur zu scheiden, sondern auch die vom Idealismus behauptete Nähe der beiden Größen verständlich zu machen.

---

[6]) E. Hirsch: Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gütersloh 1926. — Derselbe: Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation. Göttingen 1930.

An diesem Punkte hat neuerdings E. Spranger[7]) in die Diskussion eingegriffen. Für ihn ist die Selbsteinordnung des Idealismus in die christliche Bewegung nicht eine Selbsttäuschung, sondern sie besteht zu Recht. Der Idealismus ist das Produkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der gegebenen Lage. Der Idealismus ist nicht nur protestantisch erzogene Vernunft, eine wertvolle Vorstufe, sondern er hat den Dienst des Christentums an der betreffenden Zeitlage erkannt. So ist der Idealismus die Vergegenwärtigung des Christentums für eine bestimmte Situation (35/36). Aber darüber hinaus ist er eine historische Ausprägung des Christentums, die ihrerseits für den Gesamtgeist des Christentums drei unentbehrliche und unverlierbare Wahrheiten zu Tage gefördert hat:

1. Die Verantwortung des Menschen für den Grund seiner Glaubensbereitschaft.
2. Die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den erkannten Eigengesetzlichkeiten des sogenannten Weltlaufes.
3. Die Dringlichkeit der Auseinandersetzung mit der vorgefundenen Mannigfaltigkeit religiöser Überzeugungen.

Spranger behauptet, daß keines dieser Motive in religiöser Glaubenshaltung einfach übersprungen werden kann, ohne daß sie selbst dem Schicksal fahrlässiger Selbsttäuschung verfiele (a. a. O. S. 21). Der sogenannte Monismus des Idealismus hat also gerade seine Berechtigung. Wenn der Mensch auch Gott nicht in dem emanzipierten Selbst findet, so doch durch sich selbst, in eigener Verantwortung. Das hat Gott so gewollt, er hat in diesem Sinne dem Menschen Geist von seinem Geist gegeben, läßt ihn an seinem Wesen teilhaben. Von dieser Autonomie aus ist die Idee der Bildung wieder verständlich. Gott will, daß der Mensch in eigener Verantwortung um seine Möglichkeiten weiß und sie fortschreitend ergreift. Gott ist ferner nicht dualistisch von der Eigengesetzlichkeit der Welt schlechthin geschieden, sondern diese Eigengesetzlichkeit ist von Gott her so zu deuten, daß Gott in ihr wirkt, also in ihr irgendwie zu finden ist. Es gibt für den Christen demnach eine Ganzheit des Lebens und eine Ganzheit der Bildung. Endlich ist Gott nicht im allgemeinen von der Religionsgeschichte geschieden und nur an dem einen Punkte Jesus Christus offenbar, sondern er wirkt auch in dieser Geschichte des religiösen Suchens, Hoffens und Erlebens des Menschen. Gerade dieses „Est Deus in nobis" ist christlich.

---

[7]) E. Spranger, Der Kampf gegen den Idealismus. Berlin 1931.

Spranger erneuert damit auf originale Weise die These von Troeltsch, daß der Idealismus die christliche Reaktion auf die Aufklärung sei.

Das ist der augenblickliche Stand der Diskussion. Der Kampf um den Idealismus war nach langen leidenschaftlichen Erörterungen in der letzten Zeit in das Stadium einer gewissen Erstarrung der Fronten getreten. Jedoch wird diese Ermüdungsperiode jetzt überwunden werden, da das Grundproblem: Idealismus und Christentum von einer neuen Seite aus angefaßt werden wird. Da es gegenwärtig darauf ankommt, die inneren Zusammenhänge von Evangelium einerseits und Volkstum und Humanität andererseits neu zu entdecken, wird man nicht mehr ausschließlich von der alten Voraussetzung der Kulturdiastase des Christentums an die Untersuchung herangehen dürfen. Darin zeigt sich, daß auch dieser Kampf von Vorentscheidungen bestimmt ist. Diese Voraussetzungen gilt es daher auch für uns zu klären, bevor wir in die eigentliche Untersuchung eintreten. Denn es handelt sich nicht um voraussetzungslose historische Feststellungen, vielmehr liegen der Untersuchung Vorentscheidungen über das Wesen des Idealismus und in erster Linie über den Gehalt des Christentums zugrunde. Worin besteht der Grundgehalt des Christntums? Besteht er in der Diastase von Gott und Mensch? Oder ist er der Glaube an die Inkarnation Gottes in dieser Welt? Je nachdem wie man sich entscheidet, wird man auch das Verhältnis von Idealismus und Christentum deuten.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, den ganzen Problemkreis „Wesen des Christentums" zu behandeln. Aber wir müssen uns über die methodischen Grundlagen unserer Untersuchung Rechenschaft geben. Es ist z. B. der Fehler der Schrift von H. Groos, daß er sich diese Rechenschaft zu leicht macht. Groos will das Wesen des Christentums nach der sogenannten phänomenologischen Methode auf Grund von Bibel und Gesangbuch feststellen. Das heißt doch wohl, er will sich von jeder subjektiven Stellungnahme und Entscheidung emanzipieren. Bedeutet die Berufung auf das Gesangbuch mehr als eine aus praktischen Gründen vollzogene methodische Begrenzung des Blickfeldes, so hat es vor dem Gesangbuch kein Christentum gegeben. Aber wichtiger ist, daß mit der Berufung auf die Bibel und auch auf das Gesangbuch die eigentliche Problematik erst beginnt. Die Auslegung der Bibel ist durch die Dialektik von Wort und Geist bedingt. Denn „es mag niemant got noch gottes wort recht vorstehe / er habs denn on mittel von dē heyligen

geyst. Niemant kanß aber von dem heiligen geist haben / er erfareß, vorsuchs und empfinds denn..." (Luther W. A. VII, 546).

Wie ist dann der wahre Gehalt der Bibel und des Gesangbuches zu ermitteln? Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, ob man z. B. wie Joh. Wendland[8]) keiner andern Methode bedarf, „als der in allen Geisteswissenschaften gebräuchlichen", d. h. doch die geisteswissenschaftliche Frage nach dem Wesen des Christentums stellen, oder ob man die Frage nach dem Grunde alles christlichen Glaubens, nach der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, nach der Selbstbezeugung Gottes, von der aller menschliche Glaube und alles menschliche Glaubenszeugnis abhängt, aufwerfen will.[9])

Die geisteswissenschaftliche Fragestellung hat ihre Wurzel in der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus, wie sie bei Herder zuerst ans Licht tritt. In der jüngsten Vergangenheit hat E. Troeltsch in seinem Aufsatz: „Was heißt Wesen des Christentums?" (Ges. Schriften Bd. II, Tübingen 1913) diese Voraussetzungen deutlich aufgezeigt. Man hat die Variationsfülle der menschlichen Geschichte erkannt. Man sieht die individuellen Verschiedenheiten der einzelnen historischen Epochen der christlichen Religion. Die Individualisierung erstreckt sich nicht nur auf die Unterscheidung der drei großen christlichen Konfessionen; vielmehr entstehen innerhalb der Konfessionen einschneidende Differenzierungen; z. B. ist der protestantische Aufklärer von Luther sehr weit entfernt. Diese Individualitäten sind aber alle Ausprägungen des einen Christentums. Sie bilden alle zusammen das Christentum, nicht in dem Sinne, daß sich aus einer Addition der historischen Einheiten das Christentum als Summe ergäbe; sondern sie alle repräsentieren auf ihre Weise und alle zusammen die Idee: Christentum, oder wie Troeltsch sagt, das Prinzip des Christentums, den „Inbegriff seiner religiösen Grundgedanken" (a. a. O. S. 396). Diese Idee muß sich im Fluß des historischen Lebens immer neu verwandeln, wenn sie lebendig bleiben soll. Damit ist noch nicht der radikale historische Relativismus gegeben. Die relativierende Skepsis erstreckt sich nur auf die individuelle historische Erscheinungsform der Idee Christentum, aber nicht auf die Idee selbst und ihre alles zusammenhaltende und tragende Kraft. Erst die romantische Überspitzung der Individualität, der naturalistische Evolutionismus und der positivistische Zweifel an der tragenden Kraft einer Idee überhaupt führte zu dem Relativismus, der vor lauter individualistischen und in sogenannter

[8]) RGB. 1. Aufl. S. 1968.

[9]) Vgl. F. W. Schmidt, Die Grundfrage der Theologie. Gütersloh 1929.

natürlicher Entwicklung entstandenen Christentümern nicht mehr an das Christentum glauben konnte.

Für den begrenzten historischen Relativismus gibt es aber noch eine Idee: Christentum. Sie ist nicht auf dem Wege der Abstraktion aus ihren einzelnen historischen Erscheinungsformen zu entnehmen. Die Idee läßt sich wiederum nur in konkreter historischer Form erfassen und aussprechen. Welches sind aber die Kriterien dafür, daß die Idee des Christentums genuin erfaßt wird? 1. Die Fülle der Geschichte; 2. die persönliche Entscheidung. Beides soll sich gegenseitig korrigieren. Das Sinnganze soll durch die persönliche Entscheidung nicht individualistisch verengt werden. Daher ist die Korrektur durch die Weite des historischen Blickes notwendig. Andererseits soll Wesentliches und Unwesentliches in persönlicher Entscheidung geschieden und das Wesentliche durch dieselbe Entscheidung gegenwärtige konkrete Gestalt gewinnen. So entsteht das Zirkelverfahren historischer Einfühlung, dessen sich Troeltsch in Meisterschaft bedient.

Hier beginnt aber die Erschütterung der geschichtsphilosophischen Voraussetzungen durch Troeltsch selbst. Troeltsch meint mit der persönlichen Entscheidung nicht nur die Fähigkeit, das Wesentliche aus der Vergangenheit herauszunehmen und für unsere Zeit umzugestalten. Es gibt für ihn sonderbarerweise nicht nur die Unterscheidung von Überzeitlich-Wesentlichem und Historisch-Individuellem, sondern auch die Entscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum. Es gibt Fehlentwicklungen in der Geschichte des Christentums und die Berichtigung solcher Fehlentwicklung durch den Bruch mit ihr, wie das Beispiel der Reformation lehrt (a. a. O. S. 405). Wie kann es aber nach den geschichtsphilosophischen Voraussetzungen von Troeltsch eine falsche, die Sinneinheit störende historische Epoche geben? Ist dadurch nicht die Sinneinheit der Geschichte in Frage gestellt? Wie findet man dann den idealen „Haupttrieb" (a. a. O. S. 402) der Christentumsgeschichte? Er kann noch nicht durch die „Meisterschaft historischen Einfühlens", der „Intuition" und „Divination" (a. a. O. S. 408) gefunden werden, vielmehr erst durch „eine ethisch persönlich begründete Kritik" (a. a. O. S. 411). Nach welchem Kriterium erfolgt aber diese Entscheidung? Es taucht hier beunruhigend die Wahrheitsfrage auf, die sich in das System der geschichtsphilosophischen Voraussetzungen von Troeltsch nicht organisch einfügen läßt.

Dieselbe Abweichung von den ursprünglichen Voraussetzungen erfolgt bei der Antwort auf die Frage, ob das Christentum noch eine Zukunft,

ob es noch Entwicklungsmöglichkeiten habe. Hier handelt es sich ebenfalls nicht mehr um die Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem innerhalb des Christentums, sondern um die Frage, ob die Idee des Christentums überhaupt wahr und lebensfähig ist. Die Antwort, die Troeltsch gibt, führt uns über die Schranken reiner methodischer Voraussetzungen hinaus. Der Gläubige soll sich in axiomatischer Tat der „schöpferischen und Gegenwartsfragen lebendig beantwortenden Kraft der Religion anvertrauen" (a. a. O. S. 437). „Freilich nicht in dem Sinne, als wollten lediglich die Einfälle eines kurzsichtigen und sündigen Menschen neue Wahrheit hervorbringen, aber in dem Sinne, daß wir dem in der Geschichte an uns kommenden Christus die Kraft zur Schaffung neuen Lebens auch in uns zutrauen" (a. a. O. S. 438). Dieses Zutrauen, das doch ein Sich-Verlassen auf das Wirken Christi ist, hat Troeltsch wieder fälschlich als eine menschliche Bildung eines neuen Ideals der christlichen Religion bezeichnet. Er hat aber hier, wo die Wahrheitsfrage sich drohend erhebt, die geisteswissenschaftliche Fragestellung nach dem Sinnganzen, dem Wesen der historischen Erscheinungsformen des Christentums verlassen und die andere Fragestellung nach der Wahrheit des Christentums und seiner Begründung auf die Offenbarung Gottes in Christus geahnt.

Der Sinn dieser Fragestellung muß näher umrissen werden. Welches ist eigentlich die letzte Norm für Wahrheit und Irrtum? Die vom Offenbarungsglauben ausgehende Untersuchung steht nicht außerhalb der methodologischen Gesetze der Geisteswissenschaft. Sie erstrebt in ihrer gedanklichen Arbeit ein Maximum von Identität, Fundiertheit und Zusammenhang ihrer Urteile. Sie weiß sich auch mit der geisteswissenschaftlichen Begrenzung der Reflexion eins. Die Urteile der Reflexion haben niemals eine den Glauben fundierende Funktion, sondern sind von dem Glauben aus fundiert. Aber die letzte Fundierung ist bei der geisteswissenschaftlichen und bei der auf den Offenbarungsglauben sich gründenden Reflexion eine andere. Das eine Mal ist der Begründungszusammenhang der Urteile von dem frommen Erfassen eines letzten Sinnes des Lebens aus fundiert, das andere Mal von der Vergegenwärtigung der Offenbarung Gottes im Glauben.

Die auf die Offenbarung gerichtete Fragestellung ist also keineswegs durch Voraussetzungen mehr vorbelastet als die geisteswissenschaftliche Fragestellung. Die Voraussetzung ist das eine Mal das Vertrauen auf einen letzten Sinn, das andere Mal der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus. Diese Fundierung wird von der gegenwärtigen dia-

lektischen Theologie besonders nach zwei Seiten hin näher umrissen. Man will sich von dem geisteswissenschaftlichen Sinnsuchen möglichst deutlich unterscheiden. Darum darf das Kriterium für die göttliche Wahrheit nicht wie beim Suchen nach einem letzten Sinn „irgendwie im Menschen vorfindlich sein" (vgl. Spranger a. a. O. S. 21). Die göttliche Wahrheit erhält nicht ihre Wahrheitsmächtigkeit durch menschliches Sinnsuchen, sondern Gott setzt sie selbst (Brunner S. 50). Der Glaube, die menschliche Antwort auf die göttliche Offenbarung, ist daher nicht nur als Hohlraum, als rein passiv beschrieben, sondern als ein Wagnis, als ein Sprung ins Ungewisse, als blind bezeichnet (vgl. E. Brunner, Religionsphilosophie S. 12). Ferner will man sich von den relativistischen und hypothetischen Zügen des menschlichen Sinnsuchens, von dem „Ewig-Sucherischen" (Spranger S. 33) dieses Vertrauens auf einen letzten Sinn befreien, dessen Erscheinungsformen sich stets wandeln. Der Offenbarungsglaube muß eine andere unwandelbare Gewißheit haben, weil er nicht das göttliche Wort nach seinem Sinn fragt, es verstehen will, sondern weil der Glaube der existentielle Akt der innersten Selbstidentifikation des Hörenden mit dem Gehörten ist.

So enthält der Glaube nach der dialektischen Theologie eine Spannung zwischen Ungewißheit und letzter Gewißheit. Er ist in seiner Blindheit ein Sprung ins Ungewisse, und er erhält durch seinen radikalen Abstand von jedem verstehenden Kenntnisnehmen dadurch, daß er eine existentielle Selbstidentifikation mit dem Offenbarten ist, absolute Gewißheit.

Diese Unterscheidung des Glaubens an die Offenbarung Gottes von dem Glauben an einen letzten Sinn ist sofort den schwersten Mißverständnissen, nicht ohne Schuld der dialektischen Theologie, ausgesetzt.

Spranger hebt in seiner oben genannten Akademierede die möglichen Mißverständnisse deutlich hervor.

Es handelt sich erstens um die „Blindheit" des Glaubens und die Verantwortlichkeit des Menschen für den Grund seiner Glaubensbereitschaft, und zweitens um die Gewißheit des Glaubens und seiner theologischen Aussagen. „Blind jedenfalls, wie gesagt wird, darf er (der Mensch) nicht in diese Situation (des Wagnisses) hineingehen, wenn er nicht jedem beliebigen Aberglauben anheimfallen will" (Spranger S. 38). Die Behauptung von der Blindheit des Glaubens kann u. E. zweifellos zu den größten Mißverständnissen Anlaß geben. Die Korrelation von der fundierenden promissio und dem fundierten Glauben ist zugunsten einer Entleerung und Erblindung des menschlichen Glaubens

durchbrochen. Der „Mensch" der dialektischen Theologie, der diesen Sprung ins Ungewisse tut, ist eine Abstraktion, die an dem Bilde des Nicht-Christen und nicht an dem Bilde des Christen gewonnen ist. Als ein Wagnis erscheint der Glaube nur dem Nicht-Christen, für den Christen ist er ein Überführtwerden, ein Überzeugtwerden (Hebräerbrief Kap. 11, 1), das gerade die Verantwortlichkeit des Menschen für den Grund seiner Glaubensbereitschaft enthält. Darin erweist sich der göttliche Charakter der Offenbarung Gottes in Christus, daß sie den Menschen nicht erschlägt, nicht von ihm ein sacrificium seiner Verantwortlichkeit zumutet, sondern ihn innerlich überführt, indem sie ihm gerade eine Verantwortlichkeit für den Grund seiner Glaubensbereitschaft schenkt, begründet und immer wieder läutert, die allein den Namen Verantwortlichkeit und Glaubensbereitschaft verdient. Denn diese Neuschöpfung der Verantwortlichkeit ist zugleich das Gericht über seine Flucht vor der Verantwortlichkeit und die Befreiung von dieser „Unverantwortlichkeit". Die neue Verantwortlichkeit ist dann aber nicht ein Kriterium der Wahrheit, das „irgendwie im Menschen (d. h. im Menschen überhaupt, ohne Rücksicht auf sein Christsein) vorfindlich" ist (Spranger S. 21), sondern ein Geschenk und eine Pflicht, die dem Christen im Glauben zuteil wird.

Der andere Einspruch Sprangers richtet sich gegen den Gewißheitsanspruch der Aussagen des existentiellen theologischen Denkens. Durch die Selbstidentifikation mit der Offenbarung will die dialektische Theologie den historischen Relativismus ausschalten, der nur individuelle, begrenzte, vorläufige Ausdrucksformen der einen unerreichbaren Wahrheit kennt. Diesem Bemühen der dialektischen Theologie wirft Spranger vor: „jene existentialistische Theologie möchte uns glauben machen, als hätte sie die Lösung in der Hand. Sie redet also wieder gleichsam im Namen Gottes selbst". Wenn eine theologische Aussage, die auf die Offenbarung Gottes in Christus gerichtet ist, diesen Anspruch erheben könnte, dann wäre u. E. die Offenbarung Gottes wieder eine statische, objektiv faßbare Gegebenheit. Dann müßte das Selbstzeugnis Gottes innerhalb der heiligen Schrift wieder als direkt faßbares Lehrgesetz gegeben sein. Vielmehr ist das Selbstzeugnis Gottes „eine Wirklichkeit von dynamischem Charakter, die uns in unserer konkreten Situation beanspruchte, die nur als wirksam sich erweisende Wirklichkeit im Glauben faßbar ist, somit nur dann, wenn ich ihren Anspruch gelten lasse und meine eigene Existenz von ihm aus verstehe". (Fr. W. Schmidt a. a. O. S. 20.)

An diese Vergegenwärtigung der Offenbarung Gottes im Glauben ist das theologische Denken gebunden. Darin liegt einerseits die Gewißheit und andererseits die Unvollkommenheit des theologischen Denkens begründet. Die Gewißheit erhält es, weil es im Glauben immer wieder sich der Norm der Offenbarung Gottes unterwirft, die in der Heilsgeschichte allerdings nicht in der statischen Identität von Lehrgesetz und Offenbarung, aber in der dynamischen, dem Glauben durch den heiligen Geist geschenkten und darum relativen, d. h. auf den Glauben bezogenen Identität gegeben ist. Wegen dieser steten regressio, wegen dieser stets erneuerten Unterwerfung unter die Norm der göttlichen Offenbarung hat die aus dem Offenbarungsglauben kommende Aussage die Gewißheit, daß es nicht bloß individuelle, prinzipiell gleichberechtigte Ausdrucksformen des „ewig-sucherischen" Glaubens gibt, sondern daß sie zwischen Wahrheit und Irrtum unterscheiden kann.

Aber andererseits liegt schon in der Gebundenheit an den Glauben eine Schranke. Sie ist stets gefährdet durch den Unglauben. Menschen können nur in Zittern und Zagen von Gott reden und niemals sich anmaßen, die apodiktische Gewißheit der göttlichen Offenbarung für ihre menschliche Rede zu beanspruchen. Dazu kommt noch, daß das menschliche Denken gegenüber der göttlichen Offenbarung unzulänglich ist und unzulänglich bleibt.[10])

Daß diese Vergegenwärtigung der Offenbarung Gottes im Glauben, an die das christliche Denken gebunden ist, nicht wieder einem falschen Subjektivismus verfallen muß, dessen ist der Glaubende gewiß, weil er innerhalb der christlichen Gemeinde steht. Innerhalb dieser im Glauben erfahrenen christlichen Gemeinde wird er von andern Gliedern der Gemeinde als von seinen Mitarbeitern und auch des Unglaubens Mitschuldigen auf die Offenbarung Gottes hingewiesen. Um dieser Hinweise von Mitarbeitern willen wird die Diskussion geführt. Von dem geisteswissenschaftlichen Verstehen unterscheidet sich diese Diskussion, weil es sich hier nicht um das Verstehen von mehr oder weniger deutlichen Ausprägungen eines überindividuellen Sinnes und die Beseitigung von Mißverständnissen handelt, sondern um die gegenseitige Hilfe bei dem Befreitwerden von schuldhaftem Unglauben durch die regressio auf die Selbstbezeugung Gottes.

Dabei kann man nicht von vornherein den deutschen Idealismus, sofern er zur christlichen Gemeinde gehören will, aus ihr ausschließen.

[10]) Das gesteht auch Barth zu. Dogmatik S. 453.

Nur wenn er sich der Norm der Offenbarung Gottes in Christus nicht mehr in dem oben angegebenen Sinne unterwerfen will, schließt er sich selbst aus.

Diese Verselbständigung der theologischen Diskussion und ihre Beschränkung auf die christliche Gemeinde birgt aber eine große Gefahr in sich, die von der heutigen Theologie noch nicht deutlich gesehen wird. Nach Barth (Dogmatik S. 424) „darf man sich insbesondere von Historikern und Philosophen nur dann dreinreden und beraten lassen, wenn ihre Einrede aus dem Glauben und Gehorsam der Kirche kommt, d. h. wenn sie mit ihrer Einrede die Last der Verantwortlichkeit für die Kirche auf sich nehmen wollen". Diese Stellungnahme führt nicht nur die Theologie, sondern auch die christliche Gemeinde in eine ganz bedenkliche Isolierung, macht sie zu einer Sekte der Erwählten, mit der man nicht reden darf, nicht weil Gott es verboten hat, sondern weil sie es untersagen. Das ist eine unzulässige Auslegung des Dogmas von der Prädestination (vgl. Spranger a. a. O. S. 37). Diese Abschließung ist ebenso gefährlich, wie die Aufgabe der Selbständigkeit des christlichen Denkens.

Denn erstens steht alles Denken aus dem christlichen Glauben heraus, sofern es Wissenschaft ist, im Zusammenhange mit den durchgebildeten Formen geisteswissenschaftlichen Verstehens, wenn auch die religiöse Fundierung eine andere ist. Das Denken der christlichen Gemeinde ist daher zu allen Zeiten dem Schicksal des geisteswissenschaftlichen Denkens verbunden gewesen. Wie die griechische Geistesart für die alte Kirche, so gewinnt das aus dem deutschen Idealismus entsprungene geisteswissenschaftliche Verstehen für den modernen Protestantismus Bedeutung.[11]) Das Denken der christlichen Gemeinde ist nicht nur der methodologischen Form der modernen Geisteswissenschaft verbunden, sondern es ist auch zur Diskussion mit denjenigen Geisteswissenschaften verpflichtet, die nicht auf dem Boden der christlichen Gemeinde stehen. Das christliche Denken darf sich im Gemäuer der verselbständigten Theologie nicht verstecken, sondern muß seine letzten Grundlagen auf dem allgemeinen Boden der Geisteswissenschaft zur Diskussion stellen. Dadurch wird es durch die Gegenrede derjenigen, die nicht zur christlichen Gemeinde gehören, in gesunder Beunruhigung gezwungen, sich über seine letzten Grundlagen immer wieder Rechenschaft zu geben, aber andererseits hat es dem geisteswissenschaftlichen Denken gerade die Fragen aufzuzeigen, die das nicht-christliche Denken nicht von sich aus lösen kann. In diesem Doppelsinne ist

[11]) G. Wehrung, Theologie und deutscher Idealismus. Zeitschrift für systematische Theologie, Jahrgang 1931, 2. Heft.

unsere Untersuchung über die Idee der Bildung zur Humanität und der christlichen Erziehung gemeint. Sie ist erstens aufzufassen als ein Gespräch innerhalb der christlichen Gemeinde von den Voraussetzungen des christlichen Offenbarungsglaubens aus, dann aber auch als eine Auseinandersetzung mit denen, die nicht auf dem Boden des christlichen Offenbarungsglaubens stehen. Es liegt unserer Untersuchung eine ganz bestimmte Voraussetzung zugrunde, der Glaube, daß die Offenbarung in Jesus Christus die Norm ist für alles christliche Glauben und Denken, aber diese Voraussetzung wird als solche genannt und auf dem Boden der Geisteswissenschaft zur Diskussion gestellt. Nur in dieser Weite der Fragestellung kann die evangelische Pädagogik fruchtbar und lebendig bleiben, und nicht wenn sie sich im theologischen Ghetto einschließt.

Die erste grundlegende Voraussetzung unserer Untersuchung ist die Stellungnahme in der Frage nach dem Wesen des Christentums. Damit ist in unserer Erörterung die Vorentscheidung über die Wesensdeutung des deutschen Idealismus verkoppelt. Auf welchem Wege ist zunächst ein Urteil über das Wesen des Idealismus zu finden? Am häufigsten hat man bisher den Weg der konkreten Einzeluntersuchung beschritten. Man greift aus der Gruppe der Hauptvertreter des Idealismus eine Gestalt heraus, um an ihr das Anliegen des Idealismus zu entdecken. Voraussetzung ist dafür, daß der Idealismus eine Ganzheit ist, deren Gehalt sich in einzelnen Individuen konkretisiert. Z. B. wählt Brunner die Gestalt Schleiermachers, Hirsch hauptsächlich Fichte und nebenher Schelling und Hegel als typische Repräsentanten des Grundanliegens des Idealismus. Nur Groos, Korff und Lütgert versuchen eine Gesamtschau, jedoch ist sie bei Korff und Lütgert auf einer fortlaufenden Einzeluntersuchung aufgebaut. Die Beobachtung an einer individuellen Gestalt empfiehlt sich durch die konkrete Nähe der Auseinandersetzung. Weil der Idealismus, auch seine Ganzheit vorausgesetzt, eine komplexe Größe mit divergierenden Differenzierungen ist, muß diese konkrete Nähe mit einer gewissen Einseitigkeit und Begrenzung des Blickfeldes erkauft werden. Wenn man sich trotzdem für den Weg der Einzeluntersuchung entscheidet, kann diese Einseitigkeit nur dadurch wenigstens zum Teil ausgeglichen werden, daß man eine Stelle in der Geistesgeschichte des Idealismus sucht, wo sich sein eigentliches Anliegen möglichst unmittelbar ausspricht. Diese Unmittelbarkeit ist am ehesten in der frühen Entwicklungsperiode zu finden, in der der Idealismus noch revolutionär war. Derjenige, der in erster Linie der Sprecher der Sehnsucht dieser Periode wird, ist der junge Herder. Unsere Untersuchung ist daher bemüht, in ein

Gespräch mit dem jungen Herder einzutreten. Wir wählen ihn nicht nur als Typus einer bestimmten geistesgeschichtlichen Periode. Er empfiehlt sich zunächst für unsere Untersuchung über die Grundlagen der Erziehung, weil er neben Schleiermacher das bedeutendste pädagogische Talent des Idealismus gewesen ist. Denn Pestalozzi ist nicht ohne weiteres in die idealistische Bewegung einzuordnen (vgl. F. Delekat, Pestalozzi. Leipzig 1926). Ferner ist er diejenige Gestalt des Idealismus, die für unser Gespräch, das die Problemkreise Humanität, Volkstum, Christentum umfaßt, bedeutende und fruchtbare Ansatzpunkte bietet. Herder und gerade der junge Herder ist der Entdecker des Volkstums in der neueren Geistesgeschichte, insbesondere ist er durch die Wiederaufdeckung der deutschen Spracheigenart der Wortführer und Erzieher der erwachenden deutschen Nation und ihrer Kultur geworden. Möller van den Bruck hat in seiner Schrift: „Das ewige Reich" ihn als den „Vater der jungen Völker", den prophetischen Wegweiser der neu entstehenden deutschen Nation mit kurzen markanten Strichen gekennzeichnet. Möller van den Bruck zählt Herder mit zu den großen gestaltenden politischen Kräften in der Geschichte unseres Volkes. Der spätere Herder hat diese aufbauende Linie nicht straff eingehalten. Von seinen „Ideen..." und anderen späteren Werken sind nicht nur aufbauende Kräfte, sondern auch zerstörende Wirkungen ausgegangen. Die Bindung an das eigene Volkstum lockert sich. Eine durch Spinoza erweichte Humanitätsidee wendet sich in maßlosem Selbsthaß gegen das eigene Volk und eine grenzenlose Naturseligkeit verliert sich an alle Kreatur, so besonders an die kleinen slawischen Völker. Dieser zerstörende Bestandteil seiner Gedanken hat durch die Förderung eines den tieferen Intentionen Herders wesensfremden slawischen Nationalismus in Osteuropa böse und für unser deutsches Volkstum gefährliche Früchte getragen (vgl. Rolf Schierenberg, Der politische Herder. Graz 1932). Unser Gespräch mit Herder wendet sich daher der frühen Zeit zu, in der noch der aufbauende Bestandteil seiner geistigen Welt überwiegt, und wir suchen in der Zwiesprache mit ihm zu einem Verständnis seiner Volkstumsauffassung, zu einem Selbstverständnis unseres deutschen Volkstums durchzudringen.

Unsere Fragestellung führte uns von dem Wesen des Volkstums zum Forschen nach seinem Verhältnis zur Humanitätsidee und zum Christentum. Gerade diese Problemstellung findet in Herders Gedankenwelt ihre Analogie. Natio und humanitas sind bei Herder zwei gleichgeordnete und einander entsprechende Prinzipien. Dazu kommt als Drittes seine Verbindung mit dem Christentum. Unter den führenden

Geistern der Sturm- und Drangzeit ist Herder derjenige, der durch sein Elternhaus, seine Freunde, insbesondere durch Hamann, durch seine theologische Bildung und seinen Beruf die engsten Verbindungen zum Christentum und zu lebendigen Christen seiner Zeit hat. In Herder begegnen sich also in einzigartiger Weise die drei Größen, deren inneres Verhältnis unsere Untersuchung zum Gegenstand hat.

Unsere Erörterung, die auf dem Wege über das historische Verständnis der Gedankenwelt Herders zu einem Selbstverständnis der grundlegenden Ideen durchdringen möchte, greift zwangsläufig in die historische Herder-Deutung ein. Die übliche Herdereregese unterscheidet drei Lebensperioden, die Rigaer, Bückeburger und Weimarer Zeit. Der Rigaer Herder wird meist der Aufklärung eingeordnet. Der entscheidende Umbruch soll erst in Bückeburg erfolgt sein, während er in Weimar wieder in die Aufklärung zurückfällt. So urteilt z. B. R. Haym.[12]) Diese Meinung entsteht, weil man sich zu sehr an die aufklärerische Begriffssprache hält, die der junge Herder in Riga noch verwendet. Aber in diesen Begriffen spricht sich schon ein ganz anderes Lebensgefühl aus. Diese andere Haltung ist nicht so deutlich in seinen spezifisch theologischen Schriften wie in seiner Sprach- und Geschichtsphilosophie zu spüren. Hier redet der eigentliche Herder. H. Stephan[13]) und besonders M. Doerne[14]) haben diesen Sachverhalt wohl aus einer Distanz heraus gesehen; aber bei der Gesamtdeutung des jungen Herder läßt sich Doerne zu sehr von den aufklärerischen theologischen Formulierungen über das eigentliche Anliegen des jungen Herder täuschen. Seiner Geschichts- und Sprachphilosophie liegt eine religiöse Überzeugung zugrunde, der die aufklärerischen Begriffe durchaus nicht konform sind. Wenn dieser Sachverhalt im Laufe der Untersuchung sich als richtig erweist, entsteht ein anderes Bild der inneren Entwicklung Herders, als es bisher von der Herdereregese entworfen wurde. Die Trichotomie des Lebens Herders würde in der bisherigen Weise nicht aufrechterhalten werden und die Bückeburger fromme Bekehrungsperiode, die H. Stephan darstellt, wäre nicht mehr ein Fremdkörper in Herders Lebensentwicklung wie sie auch von Doerne bisher noch angesehen wird. Das Schwergewicht des Lebens Herders liegt für uns in der Periode, in der er nicht nur als Mentor des jungen Goethe großen Einfluß auf die deutsche Geistesgeschichte gewann, sondern in der er auch der Sprecher der jungen

[12]) Herder (2 Bände) 1877, Bd. I, S. 93 u. 286.
[13]) Herder in Bückeburg; Tübingen 1905.
[14]) Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie. Leipzig 1927.

Stürmer und Dränger Deutschlands war. Diese Lebensperiode läßt sich zeitlich nicht ganz genau umreißen. Sie reicht bis in die Anfänge von Bückeburg hinein. Die Grenze sind die ersten Schriften, die in Bückeburg veröffentlicht wurden, aber schon vorher vorbereitet sind, z. B. die Arbeit über den Ursprung der Sprache. Nach dieser Veröffentlichung ist vielleicht noch die Schrift „Auch eine Philosophie" als der letzte Ausläufer und äußerste Grenze dieser Lebensperiode zu betrachten.

Unsere Abhandlung bemüht sich um solche biographisch-historischen Feststellungen erst in zweiter Linie. Hauptsächlich ist es uns um eine lebendige Zwiesprache mit Herder zu tun. Zwiesprache ist nicht historische Darstellung, sondern bedeutet Lernen und Kritik. Wir sind kritisch genug, um nicht alles in bewundernder Verehrung hinzunehmen oder entschuldigend zu erklären; wir sind bescheiden genug, um nicht das Recht eines Richters uns anzumaßen. Ein solches Gespräch ist aber von einer erheblichen Schwierigkeit bedrückt. Wer von bestimmten Fragen der Gegenwart aus mit einer historischen Gestalt Zwiesprache halten will, gerät in Gefahr, einerseits die dazwischen liegende Zeit und damit die Geschichte auszuschalten, d. h. diese Gestalt zu modernisieren, oder andererseits die gegenwärtigen Fragen ihrer Aktualität zu berauben. Wir geraten also in den Zwiespalt von Historie und Leben. Das ist aber eine Schwierigkeit, die mit dem Wesen unserer Untersuchung gegeben ist. An ihrer Überwindung kann aber gearbeitet werden, weil und wenn wir die Gewißheit haben, daß unsere heutigen Fragen individuelle Ausformungen zeitüberlegener Probleme sind und daß diese zeitüberdauernden Sinnzusammenhänge das Wesen der geschichtlichen Kontinuität ausmachen.

II. Kapitel.

Bildung zur Humanität und sprachliche Bildung bei Herder.

Aus den prinzipiellen Erwägungen und Voraussetzungen ergibt sich der weitere Gang unserer Untersuchung. Wir fragten nach den Grundlagen der Erziehung. Als solche Grundlagen sind die geistigen Kräfte anzusehen, die die natürlich-geschichtlichen Gemeinschaftsformen des Menschen gestalten und formen. Den Anspruch, solche Formkräfte zu sein, erheben das Volkstum, die Humanitätsidee und das Christentum. Das Problem wird aber dadurch kompliziert, daß diese drei Kräfte in ganz verschiedener Weise diesen Anspruch erheben und sich in seltsam

verschlungener Weise gegenseitig begrenzen und ergänzen. Diese Problematik ist an der Gedankenwelt des jungen Herder zunächst zu untersuchen. Dann erst kann wiederum in der Zwiesprache mit Herder die Auswirkung dieser Grundlagen der Erziehung, die keine absichtliche erzieherische Funktion haben, auf die bewußte ausdrückliche pädagogische Arbeit erörtert werden.

Das Schwergewicht unserer Abhandlung fällt also auf die Erforschung der Grundlagen der Erziehung und des Wesens und des Miteinander der so verschiedenen geistigen Kräfte wie Humanität, Volkstum und Christentum. Das Hauptaugenmerk ist dabei auf Grund unserer Vorbesinnung auf die Auseinandersetzung zwischen dem erzieherischen Anspruch von Volkstum und Humanität einerseits und dem Christentum andererseits zu lenken.

Die Spannung, die sich hier auftut, prägt sich auch in der Terminologie aus. Sie zeigt sich in den Differenzierungen des Gebrauches der beiden hauptsächlichen pädagogischen Vokabeln, im Sinngehalt der Worte: Erziehung und Bildung. Man hat wohl früher die beiden Begriffe ziemlich harmlos gebraucht. Seit einiger Zeit beginnt man, bewußt auf die Unterschiede der Sinn-Nuancen zu achten. Eine genaue Abgrenzung ist noch nicht erfolgt. Im allgemeinen wird aber die Bildung als der engere Kreis im Gesamtbereich der Erziehung betrachtet. Erziehung ist mit dem geschichtlichen Leben vermöge der Geschlechterfolge und -gliederung überall gegeben. Bildung geschieht nicht mit dieser Selbstverständlichkeit im menschlichen Leben. Sie entsteht unter der Voraussetzung einer bestimmten Kultur, auch einer soziologischen Gliederung und eines gewissen Grades geistig-persönlicher Bewußtheit. „Bildung vollendet die Erziehung in den oberen geistigen Bezirken".[1]) Diese Vollendung der Erziehung durch Bildung ist häufig mit einer bestimmten Bildungsidee verkoppelt, die in der Humanitätsidee des deutschen Idealismus ihre geistigen Wurzeln hat. Das ist verständlich, weil die Idee der Bildung ein typisches Erzeugnis des Idealismus ist. Dementsprechend ist auch das Wort Bildung erst durch Herder in die deutsche Sprache eingebürgert worden.[2]) Gibt man dem Wort Bildung wieder diesen engeren Sinn, setzt man es wieder in engere Beziehung zur Humanitätsidee und sieht man außerdem eine Spannung zwischen der Humanitätsidee und dem reformatorischen Christentum, so kommt der Sprachgebrauch zustande, der wohl eine

[1]) E. Krieck, Erziehungsphilosophie. 1930. S. 48.

[2]) Vgl. Hans Weil, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips. Bonn 1930.

Bildung zur Humanität kennt, aber nicht eine christliche Bildung. Man redet dann wohl von einer christlichen Erziehung, aber nicht von einer Erziehung zur Humanität. Ob diese hauptsächlich von der protestantischen Theologie befürwortete Differenzierung[3]) sich im allgemeinen Sprachgebrauch durchsetzt, steht noch dahin. Aber jedenfalls weist auch diese terminologische Abgrenzung auf geistesgeschichtlich begründete Sinnnuancen der pädogogischen Grundbegriffe hin, in denen sich das eine große Problem, die Spannung zwischen dem erzieherischen Anspruch des Christentums und dem Bildungsanliegen der Humanität und des Volkstums widerspiegelt.

Wenn wir diese spannungsreiche Beziehung in der Gedankenwelt des jungen Herder aufsuchen wollen, so bemühen wir uns zunächst um die Deutung seiner Idee der Humanität und des Volkstums, um dann zu einer Untersuchung der religiösen Voraussetzungen dieser Ideen und ihres Verhältnisses zum reformatorischen Christentum fortzuschreiten.

Das eigentliche Wesen der Humanitätsidee Herders ist nun nicht zu finden, wenn man sich allein Herders begrifflichen Formulierungen über das Wesen des Menschen anvertraut. Herders Begriffe sind häufig Lehnworte aus der Aufklärung und anderen religiösen und philosophischen Bewegungen, die seinen eigenen Intentionen zuwiderlaufen.

Man muß deshalb wenigstens versuchen, zu den letzten Motiven seiner Gedanken, Stimmungen, Gefühle hindurchzudringen. Dafür gibt es zwei Wege. Erstens kommt man wahrscheinlich den eigentlichen Motiven Herders nahe, wenn man darauf achtet, daß er seine Humanitätsidee nicht rein deduktiv aus dem unsichtbaren Reiche der ewigen Ideen heruntergeholt hat. Er hat sie auch nicht aus seinem Innern herausgesponnen. Sie ist nicht irgendeine abstrakte Konstruktion, sondern es liegen ihr konkrete Beobachtungen des menschlichen Lebens zugrunde. Außer der Beeinflussung durch die Engländer gibt gerade die praktische pädagogische Betätigung dem jungen Herder diesen Zug zum Konkreten. So wird die Humanitätsidee nicht etwas Wolkenfernes, sondern sie soll erdennah sein. Er sucht das Wesen des Menschen in zwei charakteristischen Äußerungen des menschlichen Lebens zu finden: in der Sprache und in der Kunst. Gerade beim jungen Herder ist dieser konkrete Hintergrund seiner erst werdenden Humanitätsidee deutlich zu sehen. Das ist der eine Weg; der andere ergibt sich wesensnotwendig aus dem ersten. Herders Humanitätsidee entsteht selbstverständlich nicht aus reiner Em-

---

[3]) Vgl. F. Delekat, Die evangelische Pädagogik IV, 1929, S. 161–174.

pirie; sie ist nicht als ein formaler Oberbegriff von den einzelnen Teilen der menschlichen Kultur abgezogen, sondern sie ist Deutung, die gestalten und formen will. Das Konkrete findet seine Sichtung, Benennung, Verdeutlichung, Verklärung durch die Idee, die Idee wiederum ihre Veranschaulichung und Bestätigung durch das Konkrete. Die letzte Kraft der Deutung entspringt aus der Religion Herders. Von seinem *Verständnis der Religion* aus sind also zweitens die eigentlichen Motive seiner Humanitätsidee zu finden.

Die erste Aufgabe unserer Untersuchung ist es demnach, die eigentlichen Motive der Humanitätsidee von der anschaulichen Grundlage Herders, von seinen sprachphilosophischen und ästhetischen Studien aus zu finden.

Den breitesten Raum nimmt in den Jugendschriften die Betrachtung der Sprache ein. Für Herder verrät die Sprache am deutlichsten das menschliche Wesen. Denn die Sprache ist nicht ein Ergon, ein Werk des Menschen, das er von seinem inneren Wesen loslösen könnte, sondern eine Energia, die mit den innersten Kräften des Menschen mitwirkt; sie entsteht zugleich mit, wenn sein Menschentum geboren wird; in ihr und durch sie kommt der Mensch zu sich selbst, findet er sich selbst als Mensch. Deshalb lohnt es sich, die Entwicklung der Sprachphilosophie des jungen Herder zu verfolgen; denn in und mit diesen sprachphilosophischen Beobachtungen und Gedankengängen entdecken wir das Werden seiner Humanitätsidee. Das erste aufschlußreiche Dokument für diese Untersuchung ist die Königsberger Schulrede: „Über den Fleiß in mehreren gelehrten Sprachen" vom Oktober 1764. Es folgen dann die „Fragmente" und die „kritischen Wälder". Einen gewissen Abschluß der sprachphilosophischen Gedanken des jungen Herder bildet die „Abhandlung über den Ursprung der Sprache". Sie erscheint erst 1772 im Druck; geschrieben ist sie aber sehr viel früher und gehört daher in diese Zeit, die wir betrachten. Anscheinend ist die Niederschrift auf seiner großen Reise in Nantes begonnen und hat ihn dann in Straßburg viel beschäftigt. Im Prinzip enthalten alle Schriften dieselben Gedanken, obwohl sie auf den ersten Blick große Unterschiede aufweisen. Diese Abweichungen voneinander, die stete Variation seiner Gedanken entsteht dadurch, daß er sich mit verschiedenen Gegnern auseinandersetzt. Durch diese Gegenüberstellung erhalten seine Gedanken stets eine neue Wendung und ihre große Lebendigkeit; denn sie sind mit Liebe und Haß gedacht und geschrieben; sie bekommen infolgedessen zwar ihre Mannigfaltigkeit, aber andererseits verlieren seine Begriffe dadurch die scharfen Um-

risse, sie werden ausgeweitet und vieldeutig. Hieraus ergeben sich für das Verständnis Herders große Schwierigkeiten. Die Gegner, mit denen er ringt, sind der traditionelle Schulhumanismus, die altprotestantische Orthodoxie, aber auch in der Frühzeit schon die Aufklärung in Gestalt der Wolffschen Philosophie und des Sensualismus, der auf dem Boden der englisch-französischen empiristischen Philosophie des 18. Jahrhunderts entstand.

1. Die Bildung zur Humanität und der philologische Schulhumanismus.

Die ersten entscheidenden Gedanken über das Wesen der Sprache und des Menschen faßt Herder in der Auseinandersetzung mit der neuhumanistischen philologischen Tradition, die bis ins 18. Jahrhundert hinein das Erbe der Renaissance kärglich zu vermitteln suchte. Herder ist nicht der erste Gegner dieser erstarrten humanistischen Orthodoxie. Er hat darin schon Vorläufer in Ernesti, Geßner, Heyne, von denen er beeinflußt ist. Aber er will viel radikaler sein als sie. Ob Herder schon in dieser frühen Zeit Schottel gekannt hat, läßt sich nicht feststellen.[4]) Schottel ist in vielem Herders Vorgänger. Die wesentlichen Gedanken Herders, die über diesen Schulhumanismus hinausführen, sind schon bei Schottel vorhanden. Später zitiert Herder dann auch Schottel (XVIII, 127; XXIII, 462; XXV, 52). Das Wesentliche sind für uns nicht die historischen Beziehungen, sondern der Ertrag dieser Stellungnahme Herders für seine Humanitätsidee. Der traditionelle Schulhumanismus beantwortete die Frage nach dem Wesen der Sprache, dem Wesen des Menschen und der menschlichen Kultur mit dem Hinweis auf die Antike. Dort ist *das* Menschentum, *die* Kultur an sich und *die* Sprache aller Sprachen in die Geschichte eingetreten. Es gibt also eine feststehende, für alle Zeiten gültige, an *einem* Punkte der Geschichte verwirklichte Norm alles menschlichen Lebens: die Antike. Mensch wird man, indem man sich an diese verstandesmäßig erfaßte Norm möglichst eng anschließt. Die Stellung zu den antiken Sprachen spiegelt diese innere Haltung deutlich wider. Die antike Sprache ist die Norm für die Sprache überhaupt; und diese wahre Sprache ist rein rational zu tradieren. Das Wesen der Sprache ist also dahin verstanden, daß sie eine Sammlung von Vokabeln ist, mit denen man durch logisch-mechanistische Ordnung Gedanken wieder-

[4]) Schottel, Teutsche Sprachkunst, 1641; ausführliche Arbeit von der Teutschen Hauptsprache 1663.

gibt. Man sucht aber nicht, wie die Aufklärung, auf logischem Wege nach den Urbegriffen, dem Gedanken-ABC, sondern die Grundworte, besser Grundvokabeln stehen schon fest; man muß sie eben lernen; auch die Satzfügung, die Redensarten, die Feinheiten und der Schmuck der Sprache, alles ist schon vorgeschrieben und nur noch zu lernen. Die philologische Untersuchung will nun diese bleibende normative Sprache möglichst genau feststellen, sie ordnet das Gefundene in den Regeln der Grammatik und Stilistik. Man glaubt tatsächlich durch solche theoretische Bearbeitung die antiken Sprachen erlernen zu können. Es ist dabei wichtig, darauf zu achten, daß Herder einen ganz bestimmten Typus des Humanismus im Auge hat. Es ist der gegen Ende des 16. Jahrhunderts erstarrte Humanismus, der wieder scholastisch geworden ist. Im Gegensatz zu den inneren Unmöglichkeiten dieser humanistischen Pedanterie macht Herder seine ersten Entdeckungen über das Wesen der Sprache und des Menschentums überhaupt. Er erkennt, daß die bloße sklavische Imitation der sprachlichen Form, das Lernen der Vokabeln, das korrekte Innehalten von grammatischen Regeln eigentlich noch gar nicht den Namen Sprache verdient. Was die Sprache zur Sprache macht, was ihr Kraft und Leben gibt, ist der Gehalt, der Geist. So ist Sprache Gestaltung eines inneren geistigen Gehaltes, und dieser Gehalt und seine äußere Form stehen in einem unlöslichen Sinnzusammenhang. „Ein Mann, dessen Seele, von Gedanken schwanger, zu gebären ringet, denket nie darauf, wie ein Ästhetischer Regelnschmid einst am ihm sizzen wird, um Beispiele des Ausdrucks zu seinen Schulgesezzen auszuklauben: und es wird ihm also unmöglich, den Ausdruck abgesondert vom Gedanken zu behandeln... Er bildet sich das Ganze des Gedankens in seinem Geiste, stellet jeden Theilbegrif schnell an seinen Platz, in sein gehöriges Licht... das Bild schaffet sich in seinem Kopf und tritt, vollständig an Gliedmaaßen und gesund an der Farbe, mit glänzenden Waffen gerüstet, hervor und wird Ausdruck. Dieser ist eine sichtbare Wohnung, in die sich der Gedanke mit Gewalt dränget, ihn ganz einnahm... Da steht er nun sichtbar und hörbar, wie ihn der andere unsichtbar dachte... Er wollte sich nicht um den Ausdruck allein bekümmern, ihr seine (des antiken Schriftstellers) beurtheilende Schulmeister: er hat nicht geschrieben, um euch ein Exempel-Magazin zu liefern: er gönnt euch die Freude, ihm hier unsichtbare Fehler des Stils abzulauern... er dachte, und der Gedanke formte den Ausdruck: Mit diesem hadert!" (I, 402.)

Wegen dieses unlöslichen Sinnzusammenhanges von geistigem Gehalt und sprachlichem Ausdruck kann man fremde Sprachen nur bis

zu einem gewissen Grade lernen; man kann nicht schöpferischer Träger einer fremden Sprache sein, d. h. nicht in ihr Redner und Dichter sein. Herder möchte nicht dabei sein, wenn einst am jüngsten Gericht Horaz den Rollers und den anderen Schulpoeten und Regelschmieden ihre Exerzitien korrigieren müßte (I 409). Ein fruchtbarer Gedanke muß in einer fremden Sprache betteln, trifft vielleicht arme Hütten an und wird bei reichen Palästen zurückgewiesen (I, 403/404). „Wahrlich! der Dichter muß seinem Boden treu bleiben, der über den Ausdruck herrschen will: Hieher kann er Machtwörter pflanzen, denn er kennet das Land. Hier kann er Blumen pflücken; denn die Erde ist sein; hier kann er in die Tiefe graben, und Gold suchen, und Berge aufführen, und Ströme leiten: denn er ist der Hausherr. Die wahre Laune drucket sich bloß in der Muttersprache ab, und ich schäme mich nicht, die Schwäche meiner Seele zu gestehen, daß ich mir Lebenslang nicht zutraue, mehr als eine einzige Sprache vollkommen fassen zu können. Ich meine aber unter dem Wort vollkommen so viel, daß drei junge Herren, die vor mir stehen, und mir Französisch, Italiänisch und Englisch, und drei Schulmeister, die mir Lateinisch, Griechisch und Koptisch mit großer Geläufigkeit vorsprächen, mich noch nicht widerlegten. Ich würde jedem Glück wünschen, daß er vielleicht in drei Sprachen nichts sagen könne, als was andere vor ihm, und vielleicht besser gesagt, und jeder andere nach ihm sagen kann: würde sie aber verlassen und den Dämon des unwissenden Sokrates citieren, um ihn zu fragen, ob jemand in mehr als einer Sprache ein gleich vollkommener Homer, in einer todten Sprache ein Pindar oder Horaz, und in einer anderen als seiner Muttersprache ein Shakespear seyn könne? — Alsdenn würde ich niederfallen, wie Brutus, und die Erde umarmen, die meine Mutter ist, und ihre Sprache soll meine Muse seyn!" (I, 405/6 f.)

Wenn man eigene Gedanken nicht adäquat in einer fremden Sprache ausdrücken kann, so kann man umgekehrt auch nicht sich für die eigene sprachliche Gestaltung die Formgesetze einer fremden Sprache vorschreiben lassen. Ferner kann man den Gedankengehalt eines fremdsprachlichen Denkers und Dichters nicht völlig adäquat in das Gewand der eigenen Sprache kleiden, man kann also durch eine Übersetzung niemals die sprachliche Lebendigkeit und Ausdruckskraft des Originals erreichen.

Warum geht das nicht? Es müßte doch möglich sein, nicht nur die Form, sondern auch den geistigen Gehalt der fremden Sprache sich anzueignen. Diese völlige Identifikation mit Geist und Form einer fremden Sprache ist wegen eines Strukturgesetzes des menschlichen Lebens nicht

möglich, das für Herders Humanitätsidee entscheidende Bedeutung gewinnt. Es ist das Gesetz der Individuation. Jeder Mensch und sein geistiger Gehalt ist etwas Einmaliges, Unwiederholbares und Unnachahmliches. Dieses Individuelle muß auch in der Sprache zum Ausdruck kommen, sonst ist sie nicht lebendig. Was man also z. B. von der Antike nachahmen kann, ist das Äußerliche, Allgemeine, Mittelmäßige, aber nicht das Eigentliche Einmalige, Besondere, das der Antike ihre Größe gibt. So ist es überhaupt im menschlichen Leben; was zu imitieren ist, kann nicht groß und außerordentlich sein. So ist es „beinahe immer ein Kennzeichen einer mittelmäßigen Poesie, wenn sie gar zu leicht zu übersetzen ist" (I, 400). An den inneren Unmöglichkeiten der klassizistischen Philologie entdeckt Herder also das Wesen der Individualität menschlich-geschichtlichen Lebens.

Durch diese Einsicht in die Individualität der Antike verliert sie ihre absolute Bedeutung. Sie ist nicht mehr die Offenbarung *des* Menschentums, sondern nur dessen individuelle Gestaltung, allerdings eine besonders schöne, bewunderungswürdige und vorbildliche. „Aus Griechenland ist der Tempel und Hain der schönen Natur, ja das paideuterion aller Menschen geworden, aus dem die meisten Nationen Europens, die nicht Barbarn geblieben, Gesetze und Muster bekommen haben" (I, 285). Aber Griechenland darf nicht eine „Zauberinsel werden, die niemand von sich ließ" (II, 117). Man darf nicht ein Lieblingsvolk haben, um an ihm alles zu messen. Darum kann die Antike nicht die absolute Norm für alle Zeiten sein. Die Humanität kann auch nicht darin bestehen, daß man die Antike imitiert, sondern jede Zeit und jeder Mensch hat sich seine klare Sonderart zu wahren. Nicht *die* Sprache, sondern *meine* Sprache, nicht *die* Poesie, sondern *meine* Dichtung, nicht allgemeine Regeln des Verstandes, ein für alle passendes und von allen gewußtes Wissen, nicht eine allgemeine anerkannte und festgelegte Moralität ist das Ziel, sondern das Hingegebensein an das Hier und Jetzt, an das So und Nicht-Anders unseres menschlichen Daseins.

Herder hält ein voreiliges Hinausstreben über die individuelle Konkretion für äußerst gefährlich. Es gibt für ihn wohl eine alles umfassende lebendige Ganzheit, ein Allgemeines, das die Individualitäten enthält und umfängt. Aber wenn die philologischen Pedanten und „Regelnschmiede" das Allgemeine suchen, so fangen sie an zu registrieren und ordnen die einzelnen individuellen Menschen wie Wortformen einer grammatischen Regel, einem theoretischen Abstraktum unter. Dadurch entsteht bei ihnen ein leeres Schema. Sie erfassen aber nicht die

lebendige und lebenspendende Totalität. Lebendiges Sprechen lernt man z. B. nicht an irgendwelchen abstrahierten allgemeinen Sprachgesetzen der Menschheit, sondern durch die Teilhabe an der konkreten, individuellen Sprache des Muttervolkes. Darum dürfen wir Deutschen uns nicht zugunsten der Griechen aufgeben, sondern müssen unsere Eigenart behaupten. Dadurch bekommt die Individualität eine neue starke Sinnnuance. Sie ist nicht nur das Einmalige, Unwiederholbare, Unvergleichliche, sondern ihren eigentlichen letzten Sinn erhält sie dadurch, daß in der Besonderheit die Selbständigkeit und in der Selbständigkeit die Lebendigkeit und Produktivität der Menschen enthalten ist. Erst diese Eigenheit in Leben, Sprache und Denken, noch nicht die bloße Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit, macht den Menschen zum Menschen.

Da diese Selbständigkeit und Schaffenskraft des Menschen an seine Individualität gebunden ist, kann der sprachschöpferische Dichter und Redner nur auf dem Boden der Muttersprache existieren. Ebenso kann die sprachliche und geistige Entwicklung des jungen Menschen nicht von seiner Individualität absehen und ihn für Latium, für fremde Sprache und fremde Geistesart erziehen. Eine Erziehung zur Nachahmung fremder Sprache, die Beugung unter das Joch fremder Geister ertötet die Eigenheit und Lebendigkeit des jungen Menschen ein für allemal. Seine ursprüngliche, eigentümliche Ausdrucks- und Denkkraft ist für immer verloren. Zu gewissen Bildern und Begriffen ist „ein gewißer erster Adlersblick nötig ... Es kam auf den ersten allmächtigen Ausdruck an; ist dieser verfehlet, so ist alles verloren: verloren der erste unerklärliche Scharfsinn, der nie durch Fleiß und Geduld ersezzt wird: verloren das große innerliche Gefühl eines Bewußtseyns, daß man das Ganze habe; verloren das Hausherren- und Eigenthumsrecht, mit diesen Begriffen schalten und walten zu können: kurz, verloren das was man Genie nennt". (I, 380.) „Nachher kann man freilich viel *lernen*, aber nicht mehr mit der kühnen und munteren Anwendung auf sein Ich, daß man es, mit allem Nachdrucke, könnte *fassen* nennen; man kann allerdings viel andern nachdenken lernen; allein mit ihnen mitdenken oder ihnen gar vordenken, wird man niemals mehr: kurz! man wird noch viel wissen, aber nicht mit dem Lichte der Anschauung und Selbstgefühl, das dies Wissen auch bildete." (I, 380.)

Das moderne Denken, das durch die Erfahrung eines substanz- und bindungslosen Individualismus hindurchgegangen ist, ist gegenüber einer so starken Bewertung der Individualität skeptisch. Man meint, es könne dann doch nicht mehr *die* eine menschliche Sprache, die alle

Sprachen umfaßt, geben, wenn jeder die seinige rede. Es könne dann doch nicht mehr von einer alle Menschen umspannenden und sie innerlich führenden Humanität geredet werden, wenn jeder sein individuelles Wesen zu möglichst deutlicher Ausprägung bringe. Herder kennt die Sorge vor einem alle menschliche Gemeinsamkeit auflösenden Individualismus nicht. Der Zerfall menschlichen Gemeinschaftslebens in unzählige Einzelheiten ist für Herder schon deshalb nicht möglich, weil die Lebensform der Individualität sich nicht nur auf das einzelne Subjekt bezieht. Herder kennt die über das einzelne Subjekt hinausgreifenden Sozialindividualitäten: Familie und Volk. Diese Entdeckung der Sozialindividualität: Volk erfordert noch eine spätere besondere Untersuchung. Nun könnten aber diese Sozialindividualitäten isoliert für sich stehen. Aber auch sie stehen trotz aller Eigenständigkeit innerhalb der alle umfassenden Humanität. Der konkrete praktische Beweis für die Existenz dieser Humanität ist die immerhin bemerkenswerte Tatsache, daß es zwischen den einzelnen Völkern eine sprachliche Verständigungsmöglichkeit gibt. Man kann fremde Sprachen lernen.

Herder sieht den Vorteil dieser sprachlichen Verständigungsmöglichkeit vornehmlich unter dem Gesichtspunkt des Gelehrten. Auf Grund dieser sprachlichen Zusammenhänge ist eine gemeinsame Arbeit der verschiedenen Völker am Bau der Wissenschaft möglich. „Schätze, die der Schweis einer Nation aus den Adern der Tiefe grub", teilt die Sprache als Beute unter die Völker aus. (XXX, 9.) „So sproßten die Samen, die im Morgenlande keimten, unter den Egyptern; Griechenlands Sonne enfaltete völlig ihre Knospen; Rom reifte Griechische Blüthe zur Frucht, und erhob sie durch die Kolonien ihrer Sprache zum Baum, unter deßen Schatten die Nationen der Erde Samenkörner der Literatur pflanzten ... So können die Neuern auf dem Grundstein der Alten bauen, bis endlich eine glücklichere Nachwelt das Gebäude so vieler Hände mit dem Kranze der Vollkommenheit krönet." (XXX, 10.) Diese geistige Einheit der Menschheit bewährt sich auch als eine unsichtbare Gemeinschaft der Genies der Menschheit. „So ward Cicero an Demosthens Schriften ein Redner; so weinte Alexander am Grabe Achills nach dem Ruhm des Überwinders ..." (XXX, 11.) „Wie der Magnet, sagt Plato, durch die Berührung seine Kraft unzählichen Körpern auf einmal mittheilt: so begeistern Genies, neue Genies: mit fortgehenden Wundern." (a. a. O.) Diese Berührung und geistige Befruchtung ist zugleich der *Bildungsweg*, den eigentlich jeder Mensch gehen soll. „Ich höre (durch das Lernen von fremden Sprachen)

jeden größten Geist mit seiner Zunge: ich erhebe meine Seele zu ihm; ich gebe meinem Geiste die Ausdehnung jedes Climas." (XXX, 11.) Jeder Mensch kann und soll seine Individualität zur Humanität ausweiten, seine Erlebnisdispositionen vergrößern, seine Fähigkeit, zu verstehen und zu gestalten, bereichern. Alles das geschieht durch die Ausbildung sprachlichen Verstehens, weil dadurch sich das Individuum nicht nur in ein einzelnes oder mehrere Genies hineinversetzt, sondern auch in einen andern Volksgeist. „Mit dem deutschen Fleiß suche ich die gründliche Englische Laune, den Witz der Franzosen, das schimmernde Italiens zu verbinden." (XXX, 11.) Bildung zur Humanität geschieht also durch den „Fleiß in mehreren gelehrten Sprachen", den Spezialfall der Bildung überhaupt. Dieser Bildungsprozeß bedeutet die Aktualisierung der Humanität, der geistigen Einheit der Menschheit, und ist zugleich der Erweis der Wirklichkeit dieser Humanität.

Wie verträgt sich diese Erfahrung des großen Zusammenhangs der Menschheit mit dem individuellen Charakter alles menschlichen Lebens? Es kommen immer wieder Zeiten in der Geistesgeschichte, in denen man diese Spannung von Totalität und Individualität nicht als fruchtbar, sondern nur als sich ausschließenden Widerspruch begreift. Es sind das Zeiten, wo man auch die nationalen individuellen Unterschiede zugunsten einer kosmopolitischen Einheit der Menschheit aufheben möchte. Es ist ein Zeichen für die tiefe Verbundenheit Herders mit der Lebendigkeit geschichtlichen Lebens, daß er in der menschlichen Geschichte eine lebendige Einheit von Totalität und Humanität entdeckt. Die Auffassung aller individuellen Unterschiede zugunsten einer klassizistischen Humanitätsidee ist eine Vergewaltigung des menschlichen Lebens, die sich bitter in der Ertötung dieses Lebens durch leere Schemen und tote Dogmen rächt.

Die Totalität der Humanität ist an keinem Punkte der Geschichte, auch nicht in der Antike voll zu erfassen. Sie ist aber andererseits doch in den einzelnen Individuen als belebende Kraft gegenwärtig. Das eigentliche Leben und Wesen der Humanität ist daher nicht in Abstraktion von der Individualität, sondern nur auf dem Wege über die Individualität zu finden. Aber andererseits darf diese Individualität sich nicht abschließen, sie ist nicht eine fensterlose Monade. So ist der Vorgang menschlichen Lebens und der Bildungsprozeß menschlichen Lebens durch zwei Bewegungen gekennzeichnet. Einmal besteht er in der Sammlung und Konzentration auf die Individualität, andererseits führt er in die Weite des Verstehens und Nacherlebens der Gestaltenfülle des menschlichen Lebens.

Der Spezialfall dafür ist wieder das Leben der Sprache. Zunächst führt der Weg zum Wesen der Sprache über die Muttersprache. Man kann sich dem nicht entziehen. Die antiken Sprachen können nicht die Sprache an sich sein, aber ebenso unmöglich ist es, diese Gebundenheit an die Individualität der Muttersprache durch die Erfindung einer Einheitssprache zu überwinden. Solche Pläne „gehören unter die leeren Projekte und unter die Reisen zum Monde". (XXX, 9.) Die Vielheit der Sprachindividualitäten ist „ein unentbehrliches Übel"; denn eine allgemeine Sprache ließe sich nur durch einen obersten Monarchen aller Gelehrten durch Zerstörung aller sprachlichen Sonderart und Selbständigkeit herstellen. Eine solche Sprache ist von vornherein zum Tode verurteilt, weil sie nicht spontan von lebendigen Trägern gesprochen wird, sondern als ein wesensfremdes Gesetz den einzelnen Individuen aufgezwungen werden muß.

Aber die Versenkung in die Muttersprache kann nicht das einzige sein. Von ihr aus muß der Weg in das Verständnis fremder Sprachen gesucht werden. Dieser Weg ist an den Ausgang von der Muttersprache gebunden, weil man nur von ihr aus sich im Labyrinth der fremden Sprachen zurechtfinden kann. (XXX, 11 f.) Warum müssen nun fremde Sprachen gelernt werden? „Nicht um meine Sprache zu verlernen, lerne ich andre Sprachen, nicht um die Sitten meiner Erziehung umzutauschen reise ich unter fremde Völker; ... denn sonst verliere ich mehr als ich gewinne. Sondern ich gehe blos durch fremde Gärten, um für meine Sprache, als eine Verlobte meiner Denkart, Blumen zu holen..." (I, 401.) Diese Beschäftigung mit fremdem Sprachgut dient nicht dazu, fremde Formulierungen und Gedanken zu übernehmen, sondern haben den Sinn, dabei sich selbst zu finden und zu entfalten. Wenn Herder darum die Aufgabe der Bildung zur Humanität darin sieht, daß die Individualität zur Humanität ausgeweitet wird und sich deshalb in den fremden Volksgeist hineinvertiefen will, so ist das auf der anderen Seite nur eine Selbstentfaltung, nicht ein Hinzufügen von neuen, bisher wesensfremden Teilen zu dem bisherigen Besitz. Das Verstehen des französischen „Witzes" und der englischen „Laune" soll nicht *französischen* Witz und *englische* Laune vermitteln, sondern soll das, was in der Seele des Deutschen diesem Witz und dieser Laune verwandt ist, hervorlocken und entfalten. Im Torso über Abbt spricht Herder diesen Gedanken noch deutlicher aus. Wir Menschen kennen uns nur „anschauend" und nicht „deutlich". „Mit einem lebendigen aber verworrenen Bewußtseyn unsrer selbst, gehen wir einher

wie in einem Traume, von welchem uns nur bei Gelegenheit ein und ander Stück einfällt, abgerissen, mangelhaft, ohne Verbindung. Selbst geben wir oft nicht auf unsre Gedanken acht; allein den Augenblick erkennen wir uns, wie in der Platonischen Erinnerung aus dem Reich der Geister, wenn ein andrer Gedanken vorzeiget, die unserer Seele entwandt scheinen. Selbst können wir nicht vollständig darauf antworten, wie die Gestalt unsres Antlitzes sey; wohl aber werden wir aus uns fahren, wenn uns ein Bild unser selbst, ein zweytes Ich aufstieße. So fand sich Socrates getroffen, da der Gesichtsdeuter in seiner Seele las; er schüttelte aber den Kopf, da er sahe, was Plato in ihm finden wollte." (II, 258.) Durch die Begegnung mit anderen lernt man sich selbst besser kennen. Die eigentliche Bildung geschieht nicht durch das Schielen nach dem andern, die bewußte Entfernung von dem andern, sondern dadurch, daß ich im andern die Idee meiner selbst deutlicher erkenne, nicht nur meinen empirischen Bestand, sondern was ich sein soll und kann. Diese Idee meiner selbst ist dann nicht bloß etwas Individuelles, d. h. Beschränktes. Die Schranken der Individualität werden durch die Wiedererinnerung an Platos Reich der Geister schon gelockert.

Diese nach zwei Seiten gerichtete Bewegung von Expansion und Kontraktion, von Besinnung auf die Individualität und Gerichtetsein auf die Totalität hat nur dadurch Sinn, daß es für Herder einen Kosmos von Individuen gibt, die in sich die Ganzheit repräsentieren, die der Ort sind, wo die Ganzheit lebendige Gestalt annimmt. Die Einheit der Humanität kommt dann nicht dadurch zustande, daß jeder seine individuelle Stimme aufgibt, sondern dadurch, daß er sie gerade ertönen läßt, bekommt das menschliche Leben den vollen Klang einer Harmonie, die eine Einheit in der Mannigfaltigkeit darstellt.

In der Auseinandersetzung mit dem philologischen Schulhumanismus findet Herder schon wesentliche Bestandteile seiner Humanitätsidee: zunächst die Idee der Individualität, die das Unwiederholbare, Einmalige, Unvergleichliche und die Eigenständigkeit der Individualität in sich schließt; ferner den Gedanken des objektiven Zusammenhanges aller Menschen in einem objektiven Menschengeist, der objektiven Humanität; dann die Idee des harmonischen Zusammenhangs dieser Einheit und der Mannigfaltigkeit der Individuen. Das sind Entdeckungen, die ihm einen neuen Blick für die menschliche Geschichte schenken und seine spätere Geschichtsphilosophie vorbereiten.

Lebenslauf.

Am 21. Oktober 1900 wurde ich in Bielefeld geboren. Dort besuchte ich seit 1911 das Gymnasium, bis ich 1918 in den Heeresdienst eintrat. Nach der Entlassung aus der Truppe legte ich 1919 meine Reifeprüfung ab und studierte von 1919 bis 1923 in Bethel, Münster, Halle und Göttingen Theologie. Meine beiden theologischen Examina bestand ich 1923 und 1925. In der Zwischenzeit gehörte ich dem Domkandidatenstift in Berlin an. Seit 1925 war ich Hilfsprediger in Berlin und studierte dort gleichzeitig Philosophie und Pädagogik. In diesen Jahren erwarb ich in Göttingen mit einer Arbeit über das Thema: „Wilhelm Herrmann im Kampf gegen die positivistische Lebensanschauung" den Grad eines Lizentiaten der Theologie und bestand 1929 in Berlin die Philosophische Doktorprüfung. Gleichzeitig erwarb ich die Befähigung für das höhere Lehramt. Von 1919 bis 1930 war ich Pfarrer und Lehrer am Joachimsthalschen Gymnasium in Templin und wurde Ostern 1930 als Dozent für Religionswissenschaft an die Pädagogische Akademie in Cottbus berufen. Der 1932 erfolgte Abbau der Pädagogischen Akademie gab mir die Gelegenheit, mich im Dezember 1932 an der Universität Münster zu habilitieren.

Martin Redeker.